مفکر شہید

استاد مرتضیٰ مطہری

فلسفہ تاریخ

جلد اول



فهرست مطالب

عوامل محرک تاریخ

ارزش تاریخ

جامعه و فرد

تاریخ و علم، تاریخ و مذهب، تاریخ و اخلاق

علّیت در تاریخ

تکامل تاریخ

پیش‌بینی آینده

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ چاپ اول

کتاب حاضر اولین مجلّد از مجموعهٔ **فلسفهٔ تاریخ** اثر متفکر شهید استاد مرتضی مطهری است. این مجموعه در اصل، درسهای آن فیلسوف گرانقدر پیرامون «فلسفهٔ تاریخ» بوده است که در سالهای **۱۳۵۵** تا **۱۳۵۷** (تا زمان آغاز نهضت اسلامی) در جمع برخی از شاگردان استاد و در منزل ایشان ایراد می‌شده است. روش درس به این صورت بوده است که کتابی در موضوع مذکور معرفی می‌شده و دانشجویان به ترتیب روی فصول مختلف آن کتاب کنفرانس می‌داده‌اند و استاد شهید در ضمن کنفرانس افراد و یا پس از آن، مطالبی را بیان می‌کرده‌اند. ابتدا بخشی از کتاب **لذات فلسفه** اثر ویل دورانت مورد بحث قرار گرفته، سپس کتاب **تاریخ چیست؟** اثر «ای. اچ. کار» و بعد کتاب **مارکس و مارکسیسم** اثر آندره پی‌یتر. جلد اول شامل بحث پیرامون دو کتاب اول است.

جهت رعایت اختصار، از ذکر متن کامل بیانات شاگردان خودداری کرده به درج خلاصه‌های آنها اکتفا نمودیم. سبک خاص درس ـ که استاد و شاگرد به متن کتاب مورد بحث، واقف بوده‌اند و در نتیجه گاهی مطالب به اشاره گفته می‌شده است ـ و اینکه متن کتابهای مورد بحث، در کتاب حاضر آورده نشده است، شاید موجب شده باشد که در موارد اندکی، در

نظر اول احساس نارسایی شود، اگرچه مواردی که نیاز به توضیح داشته، توضیح داده شده است.

این مجلّد شامل هفت بخش است که در بخش اول (عوامل محرّک تاریخ) کتاب **لذات فلسفه** مورد بحث بوده است و در بخشهای بعد، کتاب **تاریخ چیست؟**. مطالب کتاب در نوع خود بدیع و جالب توجه است، خصوصاً که یک فیلسوف مسلّم اسلامی دربارهٔ مسائل «فلسفهٔ تاریخ» اظهارنظر کرده و نظرات دانشمندان غربی نیز بررسی شده است. اما نظر به شکل جلسات درس مذکور که حالت گفت و گو داشته است طبعاً این مباحث، نظام یک کتاب تألیف شده توسط نویسنده را ندارد.

لازم به ذکر است که از آغاز فصل «آیا تاریخ علم است؟» تا انتهای فصل اول بخش «تکامل تاریخ» ـ یعنی کمتر از یک پنجم کتاب حاضر ـ نوارهای آن در دست نبود و تنظیم آن بر روی متونی که در زمان حیات استاد توسط شرکت‌کنندگان در درس از روی نوار پیاده شده بود صورت گرفته است که اگر احیاناً در حین تنظیم، در موردی احساس نارسایی می‌شد امکان رجوع به نوار وجود نداشت.

امید است که این اثر نیز همچون دیگر آثار آن شهید فرزانه مورد استفادهٔ طالبان حقیقت قرار گیرد و راه مقدس انقلاب اسلامی را با بینشی روشن و با گامهایی استوار تا رسیدن به آخرین هدفها بپیماییم.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۶۹

باسمه تعالی

مقدمهٔ چاپ یازدهم

نظر به اینکه اولین چاپ کتاب **فلسفهٔ تاریخ** در سال ۱۳۶۹ منتشر شد و نوع حروفچینی آن از کیفیت بالایی برخوردار نبود، بر آن شدیم که این کتاب بار دیگر با رعایت موارد فنی و زیبایی صفحات، حروفچینی شود. لذا مطابق با جلد دوم این مجموعه حروفچینی شد و تیترهایی در داخل متن و فهرست کتاب افزوده و به طور کلی کتاب از نو بازبینی و اصلاحات لازم انجام گردید. لهذا این چاپ با مزایایی نسبت به چاپ گذشته منتشر می‌شود. امید است مورد قبول و پسند خوانندهٔ محترم و علاقه‌مندان آثار آن حکیم و فیلسوف گرانقدر قرار گیرد. از خدای متعال توفیق خدمت مسئلت می‌کنیم.

دی‌ماه ۱۳۸۰

برابر با شوال ۱۴۲۲

عوامل محرّک تاریخ

تحول تاریخ و تطور تاریخ

به یک اعتبار همه چیز در عالم تاریخ دارد، چون تاریخ یعنی سرگذشت. وقتی که یک شیء حالت متغیری داشته باشد و از حالی به حالی و از وضعی به وضعی تغییر وضع و تغییر حالت بدهد این همان سرگذشت داشتن و تاریخ داشتن است، برخلاف اینکه اگر یک شیء به یک وضع ثابتی باشد یعنی هیچ‌گونه تغییری در آن رخ ندهد، قهراً تاریخ هم ندارد. مثلاً اگر ما معتقد باشیم که زمین از ابتدا که خلق شده و به‌وجود آمده به همین وضع بوده که هست، پس زمین تاریخی ندارد. اما اگر زمین تغییراتی داشته باشد، قبول کنیم که زمین یک سلسله تغییرات و تحولات داشته، پس زمین تاریخ دارد، کما اینکه ما «تاریخ طبیعی زمین» داریم.

آیا تاریخ براساس تصادف است؟

مسئلهٔ دیگر این است که آیا تاریخ بر اساس تصادف است یا بر اساس اصل علّی و معلولی؟ یکی از نظریات در باب تاریخ این است که تاریخ را تصادفات به وجود آورده، ولی آن کسی هم که می‌گوید «تصادف» مقصودش این نیست که [وقایع تاریخی] **بدون علت به وجود** آمده؛ یعنی نظر او را که شما بشکافید نمی‌خواهد

بگوید که حادثه‌ای خود به خود و بدون علت به وجود آمده است. «تصادف» که از قدیم مسئلهٔ بخت و اتفاق و تصادف را مطرح می‌کردند [به معنی علت نداشتن نیست.] در واقع انسان به چیزی می‌گوید «تصادفی» که کلّیت ندارد، یعنی تحت ضابطه و قاعده در نمی‌آید، مثل همین مثال معروفی که ذکر می‌کنند: انسان اگر چاه بکند و به آب برسد، این یک امر تصادفی نیست چون دائماً و لااقل اکثر، کندن زمین در یک عمق معین به آب می‌رسد. ولی اگر انسان چاه بکند و به گنج برسد، این را یک امر تصادفی تلقی می‌کنیم، می‌گوییم چاه کندیم تصادفاً به گنج رسیدیم؛ برای اینکه این یک امر کلی نیست، مخصوص این مورد است؛ یعنی مجموعهٔ یک سلسله علل و شرایط خاص ایجاب کرده که در اینجا گنجی باشد، و یک سلسله علل دیگر ایجاب کرده که شما چاه بکنید و نتیجهٔ ایندو این شده که در اینجا به گنج برسید. ولی چنین رابطهٔ کلی و دائمی میان کندن چاه و پیدا شدن گنج وجود ندارد. چون رابطهٔ کلی وجود ندارد، پس ضابطه و قاعده ندارد نه اینکه علت ندارد.

پس علت نداشتن یک مطلب است، کلیت نداشتن مطلب دیگر. کسانی که می‌گویند تاریخ را تصادفات به وجود آورده، یعنی یک سلسله وقایع به وجود آورده که آن وقایع تحت ضابطهٔ کلی در نمی‌آید؛ همان مثالهای معروفی که ذکر می‌کنند. مورخی کتابی نوشته تحت عنوان **بینی کلئوپاترا**[۱] که اگر بینی او مثلاً یک ذره کوچکتر یا بزرگتر بود سرنوشت عالم جور دیگری بود؛ چون بینی او فلان‌جور بود فلان پادشاه عاشق او شد و در نتیجهٔ عشق ایندو به همدیگر حوادثی پیدا شد و اصلاً اوضاع دنیا در اثر یکچنین امری تغییر کرد. حال این معنایش این است که این یک امری نیست که تحت ضابطه دربیاید، یک قانونی درست کنیم به نام «قانون بینی کلئوپاترا»؛ قانون‌بردار نیست.

اشخاصی که قائل به تصادفند می‌گویند تمام حوادث بزرگ و مهم تاریخی، وقتی نگاه بکنیم می‌بینیم یک امر جزئی [علت آن بوده است]، مثل جنگ بین‌الملل اول که فلان حادثهٔ کوچک اتفاق افتاد، فلان ولیعهد در فلان مملکت کشته شد و آن به یک قضیهٔ دیگر کشید و آن به یک قضیهٔ دیگر، و بعد یک جنگ بین‌المللی

۱. ملکهٔ مصری.

درست شد[1]. دیگر نمی‌شود از قتل آن ولیعهد یک ضابطهٔ کلی درست کرد. پس مسئلهٔ تصادف غیر از مسئلهٔ علت نداشتن است.

ارزش تاریخ

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ ارزش تاریخ است. این هم باید به دو مسئله تجزیه شود: یکی مسئلهٔ ارزش فی‌نفسه تاریخ ـ تاریخ به همان معنای سرگذشت جامعهٔ بشر، و ارزش تاریخ یعنی ارزش شناخت سرگذشت جامعهٔ بشر ـ مثل اینکه می‌گویید «ارزش روان‌شناسی». یک وقت انسان می‌خواهد بگوید آیا تاریخ (یعنی شناخت واقعی جریان گذشته) ارزش دارد یا ارزش ندارد؟ این یک مسئله است؛ مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ ارزش تاریخِ ثبت‌شده است، یعنی تاریخ‌نگاری‌ها. این یک مسئلهٔ دیگری است که جداگانه باید طرح کرد؛ یعنی چقدر می‌شود به تاریخهای مکتوب و به آثار تاریخی اعتماد کرد؟ اینجاست که نظریه‌های افراطی و تفریطی وجود دارد. بعضی صرفاً ملّا لغتی هستند و همین‌قدر که کتابی و یک نسخهٔ خطی را پیدا کنند که مثلاً در هفتصد سال پیش نوشته شده یا در فلان جا چاپ شده، این دیگر برایشان وحی مُنزَل است.

یک عده اساساً بکلی تاریخ را بی‌ارزش می‌دانند از باب اینکه می‌گویند: انسان هیچ‌وقت نمی‌تواند خودش را از تعصبات و جانبداریها و عقده‌ها و کینه‌ها تخلیه کند. همهٔ تاریخها را انسانهایی نوشته‌اند که می‌خواسته‌اند منظور خاص خودشان را در لباس تاریخ بنویسند. بعضی از آنها اساساً جعل می‌کردند و دروغ می‌گفتند. اینها افرادی بودند که در دربار سلاطین و پادشاهان بودند؛ همیشه به‌گونه‌ای وقایع را می‌نوشتند که مطابق میل دل آنها باشد؛ و حتی مورخینی که انسان از آنها انتظار ندارد، این‌جور چیزها از آنان دیده می‌شود. مثلاً صاحب **ناسخ التواریخ** تا حدی که سراغ داریم مرد متدیّنی بوده، اما تاریخش زیاد اعتبار ندارد چون یکتنه بوده و کار دیگر هم داشته و این‌همه تاریخ‌نویسی کار یک نفر نیست که بخواهد تاریخ دنیا را بنویسد. ولی باز هم شاید معتبرترین تاریخی که او از نظر خودش نوشته تاریخهای دور است. تاریخ زمان خودش را هم نوشته (تاریخ قاجاریه) اما هیچ اعتبار ندارد.

---

۱. ممکن است اشخاص دیگر که منکرند بگویند خیر، آن ظاهر قضیه و بهانه بود، علت چیز دیگری بود.

چون معاصر با پادشاهان قاجار بوده تاریخ را طوری نوشته که مطابق میل آنها بوده است. فتحعلی شاه از آن طرف، شهرهای ایران را از دست می‌داد، او می‌گوید: «در ذکر جهانگشایی خاقان فتحعلی شاه». کدام جهانگشایی؟! دربارهٔ امیرکبیر که ناصرالدین شاه او را می‌کشد، می‌گوید به فلان بیماری مبتلا شد، شکمش آماس کرد و مرد؛ نمی‌نویسد که امیرکبیر را کشتند.

البته مسئلهٔ دیگری هست و آن این است که آیا حقیقت تاریخی برای همیشه قابل کتمان است؟ و یا اینکه نه، حقیقت بالاخره خود را ظاهر می‌کند ولو به طور موقت رویش را بپوشانند؛ بعد از مدتها هر جور باشد خودش خودش را آشکار و ظاهر می‌کند، به یک شکلی بیرون می‌آید ـ که برای این قضیه، نمونه خیلی زیاد است ـ و این خود یک اصلی است.

پس دربارهٔ مسئلهٔ ارزش تاریخ‌نگاری، گفتیم بسیاری از مورخین که اصلاً دروغ نویس‌اند و نمی‌شود به آنها اعتماد کرد که عالماً عامداً حقیقت را کتمان نکرده باشند. تازه تاریخ‌نویس‌های راستگو که حاضر نبوده‌اند یک کلمه دروغ بنویسند باز هم به علت اینکه تاریخ را برای یک منظور خاص می‌نوشتند، انتخاب می‌کردند؛ یعنی حوادثی که در خارج واقع شده به منزلهٔ ماده بوده برای اینکه او به این ماده، صورت و شکل بدهد، هیچ دروغ هم نگفته است. مثلاً اگر شما به آقای بروجردی ارادت داشته باشید، در زندگی آقای بروجردی اینقدر نقاط نورانی و خوب هست که شما می‌توانید یک کتاب پر بکنید، بعد آقای بروجردی می‌شود یک مرد قدّیسی که سراسر زندگیش همه خیر است و برکت و فضیلت. و اگر شما با آقای بروجردی بد باشید، حتماً آقای بروجردی در زندگیش یک نقاط ضعفی هم دارد، می‌روید از راستها هم انتخاب می‌کنید، هیچ هم دروغ نمی‌گویید، در طول زندگی هشتاد سالهٔ این مرد شما می‌توانید یک عده داستان [از این نوع] پیدا بکنید، همه هم داستانهای راست باشد، بعد بگویید این آقای بروجردی است. در صورتی که آقای بروجردی نه این است نه آن، آقای بروجردی مجموع اینهاست؛ یعنی انسانی است که هم آن را داشته و هم این را. ولی وقتی شما می‌خواهید از آقای بروجردی یک چهرهٔ خوب ترسیم کنید آنها را انتخاب می‌کنید، دروغ هم نگفته‌اید، و وقتی می‌خواهید از آقای بروجردی یک چهرهٔ بدی رسم کنید، اینها را

انتخاب می‌کنید، دروغ هم نگفته‌اید.

اینهاست که می‌گویند تاریخ را بی‌ارزش کرده؛ یعنی شما سراغ هر مورخی در دنیا بروید می‌بینید که در یک قضیه، تمام وقایع را آنچنان که بوده است، اعم از آنچه که زشت باشد یا زیبا، ننوشته، بلکه انتخاب کرده و این انتخاب برحسب هدفی بوده که از تاریخ‌نگاری داشته است.

این جهت است که مسئلهٔ ارزش تاریخ مطرح می‌شود؛ یعنی تاریخ به معنی تاریخ‌نگاری، تاریخهای مکتوب، چقدر قابل اعتماد است و چقدر قابل اعتماد نیست، که در همین کتاب[1] هم اولین بحثش دربارهٔ ارزش تاریخ است، هرچند نام نمی‌برد.

فرق میان تحول تاریخ و تطور تاریخ

مسئلهٔ مهمی که باید عرض کنم این است که مسئلهٔ «محرک تاریخ» یک مسئله است و مسئلهٔ «فلسفهٔ تطور تاریخ» مسئلهٔ دیگر. معمولاً ایندو از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند. می‌دانیم جامعهٔ انسانی تحولات زیادی دارد از قبیل انحطاطها، ترقیها، جنگها، صلحها، رفاهها، محرومیتها و امثال اینها. یک وقت ما جامعهٔ انسانی را از نظر تنوع، در تمام طول تاریخ گذشته یک «نوع» می‌دانیم که افرادش عوض می‌شوند، افرادش این جامعه است، آن جامعه است، این ملت است، آن ملت است، ولی افرادی هستند در یک سطح؛ یعنی آن هم جامعه‌ای است از نوع این جامعه، این هم جامعه‌ای است [از نوع آن جامعه]. جامعهٔ امروز با جامعهٔ پنج‌هزار سال پیش [در نوعیت] فرقی نکرده، یعنی یک «نوع» جامعهٔ انسانی است. در این صورت دربارهٔ اینها مسئلهٔ «محرک اصلی تاریخ» قابل بحث است که حوادث با ارزش تاریخ[2] [علت اصلی آنها چیست؟ و به عبارت دیگر] محرک اصلی تاریخ چیست؟

---

۱. [مقصود کتاب لذات فلسفه است.]

۲. در کتاب **تاریخ چیست؟** نیز هست که حوادث تاریخ دو گونه است: حوادث بی‌ارزش و حوادث با ارزش. حوادث بی‌ارزش حوادثی است که تأثیری در رویدادهای بعدی نداشته و در واقع بود و نبود آن تأثیری در حوادث بعدی نداشته است. حوادث با ارزش حوادثی است که در اوضاع بعدی تأثیر داشته است.

یعنی همین تحولات همسطح را [چه عاملی به وجود می‌آورد؟] می‌گردیم دنبال علت اصلی این تحولات همسطح؛ یک وقت می‌گوییم دین است، یک وقت می‌گوییم عامل جغرافیایی است...

اما یک وقت هست که همین‌طور که برای انواع از نظر زیست‌شناسی تحول و تطور قائل هستیم و می‌گوییم یک نوع متطور و متحول می‌شود به نوع دیگر، برای جوامع هم تحول و تطور قائل می‌شویم، می‌گوییم اصلاً جامعهٔ انسانی اسمش جامعهٔ انسانی است؛ جامعهٔ امروز ماهیتش با جامعهٔ پانصد یا هزار سال پیش فرق دارد، جامعهٔ سوسیالیستی ماهیتاً با جامعهٔ سرمایه‌داری متفاوت است و جامعهٔ سرمایه‌داری با جامعهٔ فئودالی دو ماهیت دارد، با جامعهٔ قبلش دو ماهیت دارد، ماهیتهای مختلف است. آنگاه در فلسفهٔ این تطور بحث می‌کنیم، یعنی آن چیزی که سبب می‌شود که جامعه از نوعی به نوع دیگر متحول بشود و به عبارت دیگر عامل این تحول چیست؟ این مطلب در این کلمات[1] اندکی مغشوش است، یعنی چندان ایندو از همدیگر مشخص نیست. صرف اینکه بگوییم «عامل محرک تاریخ چیست؟» این مفهوم را نمی‌رساند که عامل تطور تاریخ چیست؟ گاهی که دربارهٔ قوّهٔ محرک تاریخ بحث می‌کنند، نظرشان به همان عامل اصلی است که همین تحولات ـ ولو تحولات همسطح ـ را به وجود آورده است. مثلاً وقتی در نظریهٔ کسی که معتقد به عامل دین است دقت بکنید، در فکر او مسئلهٔ تطورات اجتماع هیچ مطرح نیست، او فقط خواسته است علت اصلی تحولات را ـ که غیر از تطور است؛ تغییر و تبدیلهایی که در تاریخ واقع می‌شود: عزتها، ذلتها و غیره ـ به دست بیاورد بدون اینکه این مسئله را به این صورت طرح کرده باشد که جامعه‌ها متحول می‌شوند، عامل تحولِ به معنای تنوع و تطور چیست؟

ولی بعضی دیگر مثل مارکس اصلاً دنبال این می‌گردند که کاری نظیر کاری که داروین کرده انجام دهند. می‌دانیم فرق داروین با یک زیست‌شناس عادی این جهت بود که داروین دنبال تطور می‌گشت، می‌خواست فلسفهٔ تبدل انواع را به دست بیاورد؛ یعنی در زیست‌شناسی تمام فکرش روی این فلسفه بود که تبدل انواع (تبدل

---

۱. [مقصود، مطالب کتاب مورد بحث (لذات فلسفه) است.]

نوعی) طبق چه قانونی صورت می‌گیرد.

این یک نظر خاص است دربارهٔ تاریخ.

تا آنجا که من مطالعه دارم ایندو در کلمات این آقایان چندان از یکدیگر مشخص نشده‌اند. مخصوصاً طرفداران منطق دیالکتیک که به اصل «گذار از کمیت به کیفیت» قائلند الزاماً به تطور نوعی جامعه قائلند مگر آنکه برای جامعه شخصیت و وجود واقعی قائل نباشند.

ـ پس این تطور تاریخ، خودش معلول آن تحولات نیست؟ یعنی تطور ملل، اینکه نوع و ماهیتشان یکدفعه تغییر می‌کند، این خودش به اصطلاح یک تغییر کلی است که در اثر آن تحولات کوچک به وجود آمده.

آنجا که صحبت از نقطهٔ حساس بود[1] تا اندازه‌ای می‌شد این حرف شما را دربارهٔ آن نقطهٔ حساس، یعنی آن گردشگاههای تبدل نوعی تاریخ، گفت. این مسئله به هر حال مسئلهٔ جداگانه‌ای است. ممکن است شما اساساً نظریه‌ای در اینجا ابراز بدارید و آن نظریه همین باشد؛ بگویید این عاملهای خاصی که اینها ذکر کردند، همین تبدلهای تدریجی، تغییرهای تدریجی در همهٔ شئون زندگی، یکمرتبه جهش‌وار تبدیل می‌شود به یک تغییر کیفی. ممکن است کسی این نظر را بگوید، ولی به هرحال این مسئله غیر از آن مسئله است. اینکه انسان دنبال این باشد که جامعه تبدل نوعی پیدا می‌کند یک مسئله است، و اینکه علتش چیست مسئلهٔ دیگری است. اولی پذیرفتن این مسئله است که اصلاً ماهیت جامعه تغییر می‌کند، بدین معنی که تمام تشکیلات و نظامات جامعه، از آن بن گرفته تا رو، بکلی عوض می‌شود [و جامعه] نوع دیگری شمرده می‌شود غیر از نوع اولش [ولی دومی شامل این مسئله نیست.] از نظر مارکسیستها نوع ابزار تولید که تغییر کرد، نوعیت جامعه نیز عوض می‌شود.

۱. [اشاره به متن کتاب لذات فلسفه است.]

نظریهٔ ادواری بودن تاریخ

گویا در ذیل بیان «توجیه تاریخ از راه دین» مطلب دیگری راگنجانده که به آن ارتباط ندارد؛ یعنی نظریهٔ دیگری دربارهٔ تاریخ هست و آن نظریهٔ ادواری بودن تاریخ است که به دین هم ارتباط ندارد. این نظریه می‌گوید تاریخ همیشه یک حرکت دوری را طی می‌کند، حرکت خود را از نقطه‌ای شروع می‌کند بعد دومرتبه برمی‌گردد به همان نقطه. توجیه دینی هم نمی‌خواهند بکنند، توجیه طبیعی می‌خواهند بکنند؛ می‌گویند: ابتدا توحش است. در توحش، فکر و فرهنگ و تمدن نیست ولی اراده و قدرت روحی هست. در اثر این حالت توحش، قدرت اجتماعی به وجود می‌آید. بعد قدرت، تمدنی را به وجود می‌آورد. بعد که تمدن و فرهنگ به وجود آمد، به تدریج افکار خیلی عالی و ظریف به وجود می‌آید و هرچه که بشر در تمدن و فرهنگ بالاتر برود از اراده‌اش کاسته می‌شود و تا حد زیادی نیز ـ به تعبیر ما ـ نعمت‌زده می‌شود و این نعمت‌زدگی، افراد را [خصوصاً طبقهٔ حاکمه را] سست می‌کند و همین منجر به یک سلسله انقلابات یا منجر به این می‌شود که قوای دیگری از جای دیگر ظهور کند و اینها را بکلی منقرض نماید و از بین ببرد.

فقط به جامعه نگاه نکنید، یک جور دیگر هم مثال بزنیم: معمولاً در خانواده‌ها، در این زندگیهای ما می‌بینید یک آدمی پیدا می‌شود خیلی سختکوش، پرکار، جدی، تن به زحمت بده. این فرد یک کارخانه یا یک تجارتخانه تأسیس می‌کند، کار و ابتکار را به حد اعلا می‌رساند، ولی خودش چون از یک خانوادهٔ طبقهٔ چهاری به وجود آمده عادت کرده به زندگی سخت، به گرما و سرما و تحمل سختی. اینها او را یک انسان جدی بار آورده است. بعدها زن و بچه‌اش در این زندگی که مقرون به رفاه است بزرگ می‌شوند. نسل بعد از او که بچه‌های او باشند یک آدمهای متوسطی از آب در می‌آیند. چون اوایل زندگیشان در زندگیِ همین آدم بوده و در سختی بزرگ شده‌اند اینها هم تا حد زیادی آدمهای جدی و کارآمدی هستند و آن ثروت را حفظ می‌کنند ولی بچه‌های اینها که به وجود می‌آیند، چون تدریجاً زندگی و رفاه و خوشی را توسعه می‌دهند، کم‌کم از این منزل می‌روند به منزل دیگری، این فرش را تبدیل می‌کنند به فرش دیگری، خوراکشان تغییر می‌کند، لباسشان تغییر می‌کند، زیورشان تغییر می‌کند. دیگر آن نسل سوم یک

موجودهایی می‌شوند نازپرورده که فقط باید به آنها رسید، از کوچکترین رنج ناراحت می‌شوند. در نتیجه، قدرت این را که آن زندگی و آن ثروت را ضبط کنند ندارند. همینکه پدر مُرد، در مدت کمی تمام زندگی را به باد می‌دهند، دوباره برمی‌گردند به همان صورت فقیرهای درجهٔ اول و به مفلوکیت. بعد دومرتبه بچه‌های اینها اگر بچه‌هایی باشند که در فقر و مسکنت بزرگ بشوند باز ممکن است از نوع همین حرکت شروع بشود؛ و لهذا در دنیای ما خیلی کم اتفاق می‌افتد که یک خانوادهٔ ثروتمند چهارپنج نسل پشت سر هم ثروتمند باقی بماند، بلکه منقرض می‌شود.

همچنین می‌بینید دولت در یک خانواده‌ای قرار می‌گیرد، دو سه نسل که در میان اینها هست از بین می‌رود و از یک خانوادهٔ دیگر سر در می‌آورد، باز همین طور از خانوادهٔ دیگر سر درمی‌آورد، که این با اصول مارکسیستها هم جور در نمی‌آید؛ یعنی یک حساب دیگری است، یک حساب روان‌شناسی است. شما سلسله‌های سلاطین را نگاه کنید. هر سرسلسله‌ای یک مرد جدی‌ای بوده که در دامن سختیها پرورش پیدا کرده، و او بوده که توانسته قدرتی به وجود بیاورد، یک سلسله‌ای را براندازد و نظمی، امنیتی، قدرتی، شوکتی به وجود آورد؛ زمینه برای بچه‌هاشان درست کردند. بچه‌هاشان تا یکی دو نسل از نظر اراده و سختکوشی بد نیستند، ولی هرچه رو به این طرف می‌آید کم‌کم اینها یک مردمان عشرت‌طلب و «نازپرورد تنعّم» در می‌آیند. شاه اسماعیل صفوی را در نظر بگیرید و شاه سلطان حسین را. او که سرسلسله است چه جور آدم مقتدری است و این چه جور؟ همهٔ سرسلسله‌ها افرادی قوی بوده‌اند و همهٔ افرادی که به دست آنها آن سلسله منقرض شده افرادی ضعیف بوده‌اند، ولی این ضعفشان علت دارد و آن این است که اینها کم‌کم به رفاه خوگرفته‌اند. پس این است که [می‌گویند تاریخ] حرکت دوری دارد.

اینها معتقدند که جامعه‌ها هم همین جور است؛ یعنی ترقیها و انحطاطها نیز همیشه یک حرکت دوری را طی می‌کند، از یک مبدئی شروع می‌کند، جبراً یک قوس صعودی را طی می‌کند و بعد جبراً مسیر انحطاط را می‌پیماید، پس حرکت تاریخ یک حرکت دوری است. منتها حداکثر این است که آنهایی که اندکی دقیق‌تر هستند می‌گویند درست به آن نقطهٔ اول نمی‌رسد، بلکه چون از تجربیات گذشته تا

حدی استفاده می‌شود می‌رسد به آن نقطهٔ اول ولی در سطحی بالاتر و لذا می‌گویند حرکت تاریخ حرکتی حلزونی است، یعنی دور می‌زند می‌آید به مقابل نقطهٔ اول نه به عین نقطهٔ اول و دومرتبه دور می‌زند و همین‌طور؛ ولی به هرحال حرکت، مستقیم نیست، برگشت دارد؛ همیشه تاریخ برگشت دارد. مؤلف، آن نظریه را می‌خواسته بگوید ولی خیلی مجمل و مندمج گفته و در ذیل نظریهٔ دین هم گفته، با اینکه ربطی به نظریهٔ دین ندارد.

توجیه تاریخ بر اساس دین

و اما نظریهٔ دین. نمی‌دانم اینها تعمد داشته‌اند که این را این‌طور بگویند یا اصلاً طرز تفکر فرنگیها همین طور است. توجیه تاریخ براساس دین (به قول اینها) به این معنی غلط است که ما مشیت الهی را که مبدأ همهٔ جریانات و نظامات عالم است به عنوان یک علت خاص در نظر بگیریم، بگوییم اینها نه، آن. این که معنی ندارد. ما باید ببینیم که اگر جهان‌بینی ما جهان‌بینی الهی شد آنگاه مجموع نظام عالم در جهان‌بینی الهی چه شکلی پیدا می‌کند؟ بنا بر نظریهٔ الهی قهراً تاریخ خودش غایت و هدف دارد؛ همین‌طور که طبیعت هدف دارد، تاریخ هدف دارد، یعنی تاریخ به سوی تکامل و کمال بشری پیش می‌رود و تاریخ معنی و هدف دارد. این هدفداری را [به یک شکل غلط بیان می‌کنند] همین‌طور که در طبیعت نیز اغلب این فرنگیها وقتی که می‌خواهند مسئلهٔ دلیل نظم را ذکر کنند در همین شکل غلط ذکر می‌کنند. دلیل نظم را به گونه‌ای بیان می‌کنند که گویی خدا مثل یک صانع بشری است که دستی از بیرون می‌آید این ماده‌ها را پس و پیش می‌کند مثل یک کوزه‌گر یا خیاط، در صورتی که معنایش این نیست. معنایش این است که در نظام عالم، در خود طبیعت، توجه به هدف و توجه به نظام هست که آن هم خودش یک حسابی دارد چون به اصطلاح مسخّر است، طبیعت «به خود واگذاشته» نیست، طبیعت «تسخیرشده» است، و طبیعتِ تسخیرشده یعنی طبیعتی که طبیعت است که دارد کار می‌کند ولی تحت تسخیر یک نیروی دیگر، مثل آنجا که فردی با ارادهٔ خودش دارد کار می‌کند ولی این فرد آنچنان مجذوب یک فرد دیگر است که همیشه توجهش به اوست و براساس آنچه که او را مدل قرار داده کارش را انتخاب می‌کند.

این، معنی غایت داشتن طبیعت است. طبیعت وقتی که غایت داشته باشد، یعنی مستشعرانه کار بکند، معنایش این است که در جهت تکامل بی‌تفاوت نیست؛ یعنی حوادثی که واقع می‌شود اگر یک حادثه‌ای باشد که در جهت کمال انسانی انسان است، طبیعت و عالم مجبور است با آن هماهنگی نشان بدهد، اگر در جهت ضد کمال انسانی است یعنی ضد آن هدفی که خود طبیعت و تاریخ دارد، آنگاه جهان عکس‌العمل مخالف نشان می‌دهد. مثل این است که می‌گویید ساختمان بدن انسان به گونه‌ای است که اگر غذایی وارد بدن بشود که مجموعاً برای بدن خوب باشد، همهٔ بدن هماهنگی نشان می‌دهد ولی اگر یک چیز نامناسبی باشد ـ البته در یک حد معینی ـ بدن عکس‌العمل مخالف نشان می‌دهد. البته گاهی هرچه هم عکس‌العمل مخالف نشان بدهد او کار خودش را می‌کند. آدمی که سم می‌خورد باز هم بدن او عکس‌العمل مخالف نشان می‌دهد، خیلی هم کوشش می‌کند که سم را دفع کند ولی سم وقتی که زیاد باشد کار خودش را می‌کند و بدن را از بین می‌برد.

توجیه تاریخ براساس دین، معنایش نفی قانون علت و معلول نیست. این نظریه، قانون علت و معلول یعنی اصل علت فاعلی را پذیرفته است. توجیه تاریخ بر اصل دین یعنی علاوه بر علت فاعلی، علت غائی را هم پذیرفتن. پس اینکه [گفته‌اند] اگر ما تاریخ را براساس دین توجیه کنیم تاریخ دیگر علم نیست چون رابطهٔ علت و معلول بهم می‌خورد، اینها چیز دیگری پیش خودشان فکر کرده‌اند. ما باید بگوییم گذشته از حوادثی که از پشت سر، تاریخ را می‌رانند (یعنی گذشته‌ها، اینهایی که جلوتر واقع شده که بعد از آن را به وجود آورده) یک هدف و غایتی هم از پیش رو تاریخ را به سوی خود می‌کشد کما اینکه در مسئلهٔ تکامل جانداران، اکنون در میان زیست‌شناس‌ها مطرح است که آیا تکامل، هدفدار است یا هدفدار نیست؟ یعنی آن اولین سلولی که در طبیعت به وجود آمده که اکنون منتهی شده به انسان ـ مطابق نظریه‌ای که مثلاً لکنت دونوئی در کتاب **سرنوشت انسان** یا مؤلف کتاب **حیات و هدفداری** دارد ـ آیا واقعاً آن سلول به طور آگاهانه به سوی انسان شدن در حرکت بوده، می‌رفته که انسان بشود، مثل یک موجودی که هدف و مقصد خودش را تشخیص داده، دائم تلاش کرده تا به آن مقصد برسد؛ یا نه، تصادفات به همان معنا که عرض کردیم (علل اتفاقی، علل بی‌ضابطه، علل بی‌قاعده) آن را به اینجا رسانده

است، مثل کاهی که بر روی موج آب قرار بگیرد که بدون ضابطه و قاعده یعنی با علل شخصی (نه با علل کلی)، با علل بی‌ضابطه و قاعده به این سو و آن سو می‌رود. مثلاً یکدفعه یک کسی دستش را در آب کرده یک موج بلند شده، کمی کاه را به آن طرف کشیده، یک کسی یک سنگ آن طرف انداخته، یک موج ایجاد شده و کاه را به این طرف کشیده، دائم به این طرف و آن طرف رفته و اکنون هم به یک نقطهٔ خاص رسیده است؛ آیا آن اولین سلول که بعد از میلیونها سال رسیده به انسان شدن، تحت یک ضابطه و قاعده و یک کلیتی به اینجا رسیده، یا علل تصادفی و اتفاقی همین‌جور آن را از اینجا به آنجا کشیده، تصادفاً این‌جور شد، تصادفاً آن‌جور شد، تا آخر به اینجا رسید؟

دربارهٔ تاریخ هم عیناً همین مطلب است. هگل از کسانی است که قائل است به اینکه تاریخ هدف دارد؛ یعنی همین‌طور که فرد انسان و نوع هر حیوانی [روح و شخصیت دارد] جامعهٔ انسانی هم یک روح و یک شخصیت دارد ـ منتها او به شکل خاصی خواسته توجیه کند ـ و آن روح، این جامعه را رو به کمال می‌کشد، و لهذا او معتقد است به اینکه «روح زمان» هرگز اشتباه نمی‌کند (خودش مسئله‌ای است و مسئلهٔ کوچکی هم نیست)، می‌گوید روح زمان معصوم است، روح زمان هرگز اشتباه نمی‌کند زیرا روح زمان تاریخ را به سوی کمال سوق می‌دهد.

ـ روح زمان را هم «خدا» می‌داند.

البته خدایی که او قائل است یک خدای مخصوصی است که از حد اندیشه تجاوز نمی‌کند. خدای هگل یک خدای عینی نیست. به هر حال او معتقد است به اینکه روح زمان تاریخ را به سوی تکامل می‌برد.

این است معنای اینکه ما می‌گوییم در طبیعت عکس‌العمل وجود دارد:

وَ لَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرىٰ آمَنوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْاَرْضِ[1].

---

۱. اعراف / ۹۶.

رابطهٔ جهان و انسان اینچنین است که اگر انسان در آن مسیر کمالی و انسانی خودش قرار بگیرد، طبیعت با انسان هماهنگ‌تر سر آشتی می‌گیرد. حال چه روابط مرموزی میان طبیعت و انسان هست، بسا هست که ما بتوانیم به دست آوریم، بسا هم هست که نتوانیم به دست آوریم، ولی چنین چیزی هست. و اگر انسان بر ضد مسیر خاص طبیعت قرار بگیرد، یعنی بر ضد مسیر تکامل قرار بگیرد، کشیده بشود به سوی فسق و فجور و آن چیزهایی که انسان برای آنها نیست، کمال انسان نیست و ضد انسان است، آنگاه طبیعت مثل بدنی که جزء بیگانه را از خود دفع و رد می‌کند یک عکس‌العمل اینچنینی نشان می‌دهد که این عکس‌العمل‌هاست که به نام عذابها گفته شده است.

سه بعد تاریخ در دید مذهبی

اینجاست که تاریخ در این دید، سه بُعد پیدا می‌کند: بعد فردی، بعد اجتماعی و بعد جهانی (یعنی تاریخ از کل جهان جدا نیست.) بعد فردی این است که در عین اینکه جامعه ترکیبی است از افراد، چون فرد در جامعه [استقلال دارد، تاریخ بعد فردی نیز دارد.]

مسئلهٔ معروفی است که امروز مطرح است تحت این عنوان که آیا جامعه اصل است یا فرد اصل است؟ آیا فرد اصل است و جامعه امر اعتباری است یا جامعه اصل است و فرد امر اعتباری؟ این را ما مکرر گفته‌ایم که ترکیب جامعه یک ترکیب خاصی است. در قدیم هم این مسئله در باب اجسام مطرح بوده. حتی یک اختلاف نظری بین بوعلی و ملاصدرا هست که وقتی دو یا چند عنصر با هم ترکیب می‌شوند و یک مرکّب به وجود می‌آید، آیا عناصر ترکیب کننده، هویت خود را در ضمن مرکب از دست می‌دهند و فقط مرکب وجود دارد؛ یعنی هویت مرکب وجود دارد و آنها هیچ هویتی ندارند، هویت آنها معدوم و تبدیل به هویت مرکب شده است؟ یا نه، در عین اینکه هویت مرکب هویت جدیدی است، هویت این اجزاء هم در ضمن محفوظ است، از بین نرفته و لهذا وقتی که مرکب تجزیه می‌شود همان عناصر عیناً به حالت اولیه برمی‌گردد.

در جامعه [حفظ هویت افراد] از این هم بیشتر است. عده‌ای می‌گویند جامعه

اساساً مرکب نیست، هرچه هست فرد است. اگر چنین گفتیم اصلاً تاریخ نمی‌تواند فلسفه داشته باشد چون در این صورت، زندگی فقط از آنِ افراد است نه از آنِ جامعه، ولی اگر گفتیم جامعه [مرکب است، این سؤال مطرح می‌شود که] آیا همین‌طور که در طبیعت، اجزاء لااقل استقلال خودشان را از دست می‌دهند [اگر مطابق آن نظریه نگوییم هویتشان را نیز از دست می‌دهند] در جامعه نیز افراد استقلالشان را از دست می‌دهند؟ پاسخ این است که خیر، استقلال و آزادیشان را از دست نمی‌دهند، یعنی این یک حالت خاصی است که در عین اینکه جامعه به عنوان انسان الکل ـ که ما از جامعه به «انسان الکل» تعبیر می‌کنیم ـ خودش شخصیت دارد، فکر دارد، روح دارد، احساس و عاطفه دارد، در عین حال فرد هم در جامعه هویتش از بین نرفته است. به این معناست که ما می‌گوییم تاریخ یک بعد فردی دارد، چون افراد در جامعه خالی از استقلال نیستند، و یک بعد اجتماعی دارد چون معتقدیم جامعه شخصیت دارد ـ که راجع به اینها جداگانه بحث خواهیم کرد ـ و در عین حال تاریخ یک بعد سوم دارد که آن، بعد جهانی یا بعد الهی باشد.

پس «دید مذهبی تاریخ» یعنی علاوه بر آن دو بعد یک بعد جهانی داشتن؛ یعنی مجموع جهان نسبت به جامعهٔ انسان بی‌تفاوت نیست، به این معنی که اولاً جامعهٔ انسان رسالتی دارد و آن رسالت به سوی غائیت و به سوی تکامل است و در این مسیر اگر درست گام بردارد عکس‌العمل جهانی نسبت به او یک عکس‌العمل موافق است، و اگر منحرف بشود عکس‌العمل جهانی یک عکس‌العمل مخالف است، پس جامعه از جهان جدا نیست.

ولی نظریات دیگر چنین نیست، جامعه را یک چیز جدا از جهان می‌دانند، لااقل به این معنا که جهان نسبت به جامعهٔ انسانی بی‌تفاوت است. مثلاً برای این زمین و هوا و ابر و خورشید، برای این زندگی و برای این کون و هستی و آفرینش، هیچ فرق نمی‌کند که جامعهٔ بشر را یکسره فسادها و تباهیها و ظلمها و جهلها گرفته باشد یا اینکه یکسره صلاحها، تقواها، عدالتها و پاکیها گرفته باشد. ولی او می‌گوید فرق می‌کند. بنابراین آن مطلب [که «توجیه تاریخ براساس دین» به معنی نفی قانون علت و معلول است] چه ربطی [به دید مذهبی تاریخ] دارد؟! بله، اصل غائیت را بچگانه یا احمقانه توجیه کردن است که [چنین برداشتهایی را به دنبال دارد،] مثل

همان مثلی که می‌آورد: فلان کشیش به بچه‌هایش یا به دیگران می‌گفت شما دیده‌اید که طالبی خط خط است، مثل اینکه هر خطش جای یک قاچ است، می‌دانید چرا طالبی خط خط شده؟ برای اینکه وقتی ما می‌خواهیم در خانواده آن را تقسیم کنیم قبلاً تقسیم شده باشد، ما کارد که می‌کشیم درست قسمت کنیم و دعوا نشود. حال غائیت را در این حد تنزل دادن و این‌جور چیزها را بر این اساس توجیه کردن، جوابش هم همین‌جور حرفهاست. مثل آن بابای واعظی که در بالای منبر می‌خواست در حکمت اشیاء بحث کند، می‌گفت: ایها الناس! هیچ می‌دانید خداوند چرا به شتر بال نداد؟ برای اینکه اگر شتر بال می‌داشت می‌آمد روی خانه‌های گِلی ما می‌نشست و خانه‌های ما خراب می‌شد! اگر انسان بخواهد خلقت را براساس این حکمتها توجیه کند همین حرفهای اینها در می‌آید. اما اگر کسی بخواهد مطلب را آن‌طور که هست درک کند غیر از این حرفهاست.

ـ یک مسئله این است که عامل دینی را از نظر تاریخ می‌خواهیم بسنجیم و یک مسئله این است که می‌خواهیم ببینیم تاریخ عامل دین است.

شما یک وقت می‌خواهید بگویید دین خودش در جامعه‌ها چه نقشی داشته، این مسئلهٔ دیگری است. آنچه در این کتاب مطرح شده این نیست، مقصود از عامل دین عامل الهی یعنی مشیت الهی است. آن یک حرف دیگری است که آیا دین خودش چه نقشی در جامعه داشته. این مسئله در اینجا مطرح نیست.

می‌توان گفت که در این کتاب از یک نظر خلط مبحث شده یا لااقل بگوییم یک مطلب نادیده گرفته شده. آن نظریه‌ای را که به آن نام «نظریهٔ دین» می‌دهند دوجور می‌شود توجیه کرد: یکی «نظریه‌ای که دین در باب فلسفهٔ تاریخ ابراز می‌دارد و آن قضا و قدر الهی است». پس این را ما از آن جهت نظریهٔ دینی می‌نامیم که این‌جور فکر می‌کنیم که این نظریه را دین ابراز می‌دارد؛ یعنی اگر از دین سؤال کنیم که تاریخ را چه متحول و دگرگون می‌کند، علل انحطاطها و علل ترقیها در تاریخ چیست، می‌گوید علتش ارادهٔ الهی است. این یک‌جور بیان است که خودش یک حرفی است، حال به شکلی که آنها می‌گویند یا به شکل دیگر که بحثش را تکرار

نمی‌کنیم.

مسئلهٔ دیگر این است که خود دین چه نقشی در تحول تاریخ دارد؟ ممکن است کسی بگوید مهمترین نقش را در تحول تاریخ، دین داشته است؛ یعنی خود دین عامل تحول تاریخ است که به تعبیر دیگر ـ اگر به آورندگان دین بخواهیم نسبت بدهیم ـ مسئلهٔ «نقش انبیاء در تحول تاریخ» می‌شود، البته انبیاء از آن جهت که دین آورده‌اند که باز برمی‌گردد به نقش دین در تحول تاریخ.

پس این دو مسئله را باید از یکدیگر تفکیک کنیم و اساساً اینجا دو نظریه است. نظریهٔ اول به این شکل که اینها می‌گویند، گفتیم یک نظریهٔ بی‌معنی است، و نظریهٔ دوم یک امر بسیار قابل بررسی است که عامل دینی (دین به عنوان یک عامل) چه نقشی در تحول تاریخ داشته است؟

ـ آیا نمی‌شود این را همان اولی بگیریم که «نقش انبیاء» یعنی ارادهٔ الهی و قضا و قدر الهی؟

خیر، اینها دو مسئله است. آن که می‌گوید اراده و قضا و قدر الهی، یعنی غیر از قضا و قدر الهی چیزی نیست، یعنی به هیچ یک از عوامل دیگر اصالت نمی‌دهد، نه به خود دین نه به غیر دین؛ می‌گوید اینها همه معلول قضا و قدر الهی هستند، پس اصل، قضا و قدر الهی است.

□

نظریات دربارهٔ عامل تحول تاریخ

در اینجا که مؤلف نظریات مختلف دربارهٔ عامل تحول تاریخ را شرح داده است، یک تحلیلی بکنیم ببینیم این عوامل همین طور که اینها ذکر کرده‌اند قابل بررسی است یا ما باید به شکل دیگری بررسی کنیم؟ چند نظریه است که مؤلف برشمرده است. یک نظریه این است که بگوییم نوابغ، عامل مؤثر بوده‌اند. نظریهٔ دوم انباشته‌شدن دانش و در واقع دانش را عامل تحول تاریخ می‌داند که وقتی روی هم انباشته شده منشأ تحولات گردیده است. عوامل دیگری که ذکر کرده‌اند عبارتند از: اختراعات،

نژادها یعنی خونها، شرایط اقتصادی و مختصات جغرافیایی یعنی عامل جغرافیایی.

اینها را می‌شود بعضی را به بعضی تحویل کرد یا بعضی از اینها را به یک عامل دیگر برگرداند که اگر ما به آن شکل بحث کنیم شاید بهتر باشد. مثلاً اگر ما گفتیم نوابغ و بزرگان [عامل تحول تاریخ بوده‌اند] این درست است و یک نظریه‌ای است. ولی اگر بخواهیم این را تحلیل بکنیم، برمی‌گردد به عوامل زیستی؛ یعنی در خلال تحولاتی که نوع انسان پیدا می‌کند، در اثر یک سلسله عوامل زیستی، یک افراد فوق‌العاده‌ای ظهور می‌کنند و این افراد فوق‌العاده منشأ تحول تاریخ می‌شوند و به عبارت دیگر اینکه افراد فوق‌العاده منشأ تحول تاریخ هستند، به عوامل زیستی برمی‌گردد. پس در واقع ما عامل تحول تاریخ را برگرداندیم به عوامل زیستی: این چرا نابغه شده؟ حتماً یک عوامل خاص زیستی در او هست، مثلاً یک عوامل وراثتی [در او وجود دارد]، یک سلسله پدرهای چنینی داشته، مادرهایش این‌جور بوده‌اند و یک ژنهایی از آنها به او به ارث رسیده و بعد یک ترکیبی در ژن این شخص صورت گرفته و یک ساختمان خاصی به وجود آمده که او یک فرد فوق‌العاده شده است دارای یک مغز فوق‌العاده، یک اعصاب فوق‌العاده و یک ارادهٔ فوق‌العاده. پس در واقع مسئلهٔ «مردان بزرگ» از یک جهت برمی‌گردد به عوامل زیستی.

حال می‌رویم سراغ عامل دیگر: نیروی برهم انباشتهٔ دانش. این را شاید بشود عامل مستقلی به حساب آورد ولی این عامل برمی‌گردد به اینکه انسان یک خصوصیت نوعی دارد و آن خصوصیت نوعی انسان که او را از نظر تاریخی هم متکامل می‌کند این است که می‌تواند تجارب و اندوخته‌های علمی خود را حفظ و نگهداری کند. در حیوانات چنین استعدادی نیست و آن اینکه بتواند علم را به نسل دیگر منتقل کند که علم نسل قبلی با علم نسل بعدی ـ که او چیزی بر سرمایهٔ نسل قبل می‌افزاید ـ روی همدیگر انباشته می‌شود، جمع می‌شود، متکامل می‌شود، نسل دیگری می‌آید، باز تجربیات و معلومات بیشتری دارند و اینها با آنچه که در نسل پیشین بوده جمع می‌شود [و به همین ترتیب دانش بشر متکامل می‌شود.] در میان حیوانات، این انسان است که [این خصوصیت نوعی را دارد و] این برمی‌گردد به

همان استعداد کتابت و نوشتن: عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْاِنْسانَ ما لَمْ یَعْلَمْ[۱] و دیگر: عَلَّمَهُ الْبَیانَ[۲]. انسان از وقتی که انسان شده این دو توانایی در او بوده است: یکی توانایی بیان [و دیگر توانایی نوشتن.] حال انسان کی و به چه شکل انسان شد، کاری نداریم. بالاخره یک مرحله‌ای هست که در آن مرحله، انسان به همین مرحلهٔ انسانیت خود رسیده که می‌تواند مافی‌الضمیر خودش را، اندیشهٔ خودش را، اندوخته و تجربهٔ خودش را به وسیلهٔ بیان با الفاظ و حروف و کلمات و علامات لفظی به دیگران منتقل کند ـ که این فقط در زبان واحد مفید و مؤثر است ـ و هم می‌تواند به وسیلهٔ یک سلسله علامات کتبی (حال اینکه خطوط تکامل پیدا کرده به جای خود) با یک سلسله علامات نقشی، اندوخته و تجربهٔ خودش را باقی بدارد و حفظ کند. این سبب می‌شود که معلومات هر نسلی به نسلهای دیگر تا حد زیادی ـ اگر نگوییم صد درصد، لااقل نود درصد ـ منتقل شود و با آنچه که در نسل بعد جمع می‌شود روی همدیگر انباشته گردد و تدریجاً بر سرمایهٔ تکامل انسان افزوده شود.

پس ریشهٔ این عامل برمی‌گردد به یک استعداد خاص انسانی. اگر ما بخواهیم بگوییم انباشته شدن دانش [عامل تحول و تکامل تاریخ است] باید بگوییم که یک خصلت و خاصیت در انسان هست و آن همان استعداد بیان و استعداد نوشتن است که به موجب این استعداد، دانشهای بشری روی یکدیگر انباشته می‌شود و این انباشته شدن دانشها سبب تکامل بشر می‌شود.

این یک نظریهٔ عالی است و نمی‌شود آن را کوچک شمرد، با توجه به یک غریزه‌ای که در انسان هست و از آن غریزه هم نباید صرف‌نظر کرد و آن غریزهٔ کمال‌جویی و افزون‌طلبی و قانع نشدن انسان به آن چیزی است که دارد و اینکه هر مقدار که بشر واجد باشد باز می‌خواهد مرحلهٔ بالاتری را طی کند و افق جدیدی را بگشاید. شاید این میل به تکامل در فطرت همهٔ موجودات هست ولی این استعدادی که در انسان برای نگهداری تجربیات گذشته وجود دارد، سبب می‌شود که تاریخ در یک مرحله باقی نماند و قدم به قدم و مرحله به مرحله جلو برود. نظریهٔ بسیار خوبی است و دیدیم ریشه‌اش به کجا برمی‌گردد.

---

۱. علق / ۴ و ۵.
۲. الرحمن / ۴.

ـ فرمودید که این میل به تکامل در تمام موجودات هست.

این اصل فلسفی است، دیگر وارد آن بحث نشویم. آن مقداری که مربوط به انسان هست قدر مسلّم این است که در انسان چنین چیزی هست.

ـ قدرت اکتساب، فراگیری و تربیت شدن، غیر از بیان و نوشتن و میل به کمال است، باز خودش یک...

ایندو به همدیگر بستگی دارد، یعنی از یک طرف انسان قدرت بیان دارد و از طرف دیگر قدرت فراگیری دارد. درست است، اینها با همدیگر توأم است و الّا مثل این است که انسانی بخواهد با الاغ حرف بزند. اگر از یک طرف قدرت بیان باشد و از طرف دیگر قدرت فراگیری نباشد که فایده ندارد.

عامل دیگر، اختراعات دانشمندان است. این را شاید ما امری مستقل از دانش بشری به حساب نیاوریم؛ یعنی شعبه‌ای از دانش بشری است، اثر یک سلسله دانشهای بشری است. دانشهای بشری مختلف است. بسیاری از دانشها نتیجه‌اش این نیست که ابزاری در خارج ساخته شود مثل دانشهای ادبی، فلسفی. ولی یک سلسله از دانشهای بشری نتیجه‌اش این است که انسان را بر طبیعت مسلط می‌کند. دانش است که انسان را بر طبیعت مسلط می‌کند، یعنی قوانین طبیعت را به انسان می‌شناساند. اینکه می‌گویند آگاهی منشأ توانایی است (توانا بود هرکه دانا بود) یکی از شاهدهایش همین است. انسان وقتی که طبیعت را بشناسد، از قوانین طبیعت برای تسلط بر طبیعت استفاده می‌کند، که ابزارسازی انسان همین است و این نتیجهٔ نوعی از دانش انسان است که به مرحلهٔ عمل در می‌آید. این را شاید نشود یک عامل مستقلی شمرد، مگر اینکه کسی بگوید در میان دانشهای بشر فقط دانشهایی سبب تقدم و تحول تاریخ شده‌اند که دانشهای طبیعی بوده‌اند: علم طبیعت و همچنین ریاضیات تا حدی که در طبیعت می‌توان آن را پیاده کرد، ولی دانشهای دیگر تأثیری در این جهت نداشته‌اند.

البته این هم حرف درستی نیست زیرا تمدن و فرهنگ بشر، نیمی از آن مادی

است و نیمی انسانی. در اصطلاحی که امروز می‌آیند فرق می‌گذارند میان تمدن و فرهنگ، [می‌گویند] تمدن بشر را اختراعات به وجود آورده اما آنچه که ما آن را «فرهنگ» می‌نامیم و آنچه که به معنویات بشر مربوط است مثل اخلاق و دستورهای اجتماعی [مولود اختراعات نیست، مولود امر دیگری است.] یک بشر منحط از نظر اخلاق هرگز در قسمتهای دیگر هم نمی‌تواند موفق باشد. این است که جنبه‌های معنوی تمدن انسانی نیز بدون شک مؤثر بوده‌اند و فوق‌العاده هم مؤثر بوده‌اند، نمی‌تواند اینها مؤثر نباشد. پس این عامل را شاید نشود یک عامل جداگانه از دانش به‌شمار آورد.

عامل دیگر مسئلهٔ خون و نژاد است. این هم یک نظریه‌ای است. در اینکه اکنون بشر نژادهای مختلف دارد (نژاد سفید، نژاد سیاه، نژاد زرد، نژاد سرخ و امثال اینها) تردیدی نیست. این نیز در خور علمای جامعه‌شناس و روان‌شناس و شاید طبیعی‌دان‌هاست که مطالعه کنند و ببینند که آیا واقعاً این نژادها از نظر استعداد و نبوغ با یکدیگر اختلاف دارند یا نه؟ آیا بعضی از نژادها به اصطلاح فرهنگساز و تمدنساز هستند ولی بعضی نژادهای دیگر قریب‌الافق به حیوان‌اند؛ همین‌طور که حیوان نمی‌تواند تمدنی به وجود بیاورد و فرهنگی ایجاد کند آنها هم نمی‌توانند، و حداکثر فرق آنها با حیوان این است که می‌توانند تمدن و فرهنگ نژادهای دیگر را اقتباس کنند؟

می‌گویند ارسطو چنین نظریه‌ای در باب بردگان داشته و بردگی را که توجیه می‌کرده است معتقد بوده که اساساً نژاد سفید ـ یا لااقل نژاد یونان ـ یک نژاد برتر و سازندهٔ فرهنگ و تمدن است و نژادهای دیگر این استعداد را ندارند، و به همین دلیل که اسب را به گاری بستن هیچ منع حقوقی ندارد که چرا اسب را به گاری می‌بندید، چرا الاغ را به طویله می‌برید و نمی‌آورید در کاخ جای بدهید و واقعاً الاغ را در طویله بردن امری برخلاف عدل نیست چون طبیعت بیش از این او را جلو نیاورده و او برای همین کار ساخته شده، بردگان [را به بردگی گرفتن نیز هیچ منع قانونی ندارد و امری برخلاف عدل نیست] چون جنبهٔ نژادی دارد، نژادهای خاصی هستند که فقط برای بردگی ساخته شده‌اند؛ همین‌طور که «وَالْخَيْلَ وَ الْبِغالَ وَ الْحَميرَ لِتَرْكَبوها وَ

زینَةً»[۱] آنها هم اصلاً برای همین خلق شده‌اند، نه اینکه یک امر موقت باشد برای یک مصلحت موقت، یا آنچه که امروز خیلی‌ها در باب نژاد سیاه می‌گویند که اساساً نژاد سیاه فلان استعداد را ندارد.

این یک مسئلهٔ قابل بحث است که آیا این نژادها «عقب نگه داشته شده» هستند یا «عقب‌مانده»؟ خیلی فرق است که اینها از نظر طبیعی عقب‌مانده باشند یا عقب نگه‌داشته شده.

ظاهراً این نظر از دید کلی هیچ قابل قبول نیست که کسی بیاید تفاوتی تا آن حد برای نژادها قائل باشد که بعضی نژادها اساساً به هیچ وجه تمدن‌ساز و فرهنگ‌ساز نیستند و فقط قدرت اقتباس و تقلید را دارند [و بعضی دیگر تمدن‌ساز و فرهنگ‌ساز هستند.] اما یک مسئلهٔ دیگر هست و آن این است که تفاوت نژادها را شاید نشود انکار کرد که در عین اینکه همه استعداد دارند ولی بعضی از نژادها استعداد بیشتری دارند. در این باره ما نمی‌توانیم اظهارنظر قطعی کنیم. اشخاصی حق دارند اظهارنظر بکنند که مطالعهٔ زیادی روی نژادها دارند. ولی مستبعد هم نیست که میان نژادها تا اندازه‌ای تفاوت باشد، شاید هم نباشد، ما این را صد درصد نمی‌گوییم.

ولی مطلب این است که این آقایان آمده‌اند خون و نژاد را یک عامل شمرده‌اند و محیط جغرافیایی را عامل جداگانه، در صورتی که این تحویل می‌شود به آن؛ یعنی اگر نژادها فرقی داشته باشند ریشه‌اش محیط جغرافیایی است، زیرا بدون شک همهٔ نژادها به یک اصل برمی‌گردند. این‌جور نیست که مثلاً اگر نژاد سفید با نژاد سیاه متفاوت است علتش این است که نژاد سفید از یک حیوان متسلسل شده و نژاد سیاه از حیوان دیگری (به عقیدهٔ اینها). در اصل این‌جور نبوده، منطقه و محیط است که او را نژاد سیاه کرده، این را سفید کرده، او را زرد کرده و آن دیگری را سرخ.

پس عامل نژاد برمی‌گردد به عامل [محیط جغرافیایی] و لهذا انسانها وقتی محیط را عوض می‌کنند همهٔ خصوصیاتشان عوض می‌شود، حتی شکل افراد آن محیط را می‌گیرند ولو اینکه با آنها ازدواج هم نکنند. هستند اعرابی که در عربستان یا مصر بزرگ شده‌اند، در آنجا قیافه‌اش، چشم و ابرو و رنگش شکل دیگری دارد که

---

۱. نحل / ۸.

اگر بیاید در میان یک عده ایرانی بنشیند معلوم است که این مثلاً مصری است و ایرانی نیست. ولی همانها اگر مدتی در آب و هوای ایران بمانند، بدون اینکه با ایرانیها ازدواج هم بکنند، بلکه در میان خودشان ازدواج کنند، اصلاً رنگ ایرانی به خودشان می‌گیرند. ساداتی که به طور قطع صحیح‌النسب از حجاز آمده‌اند، در هر منطقه‌ای که هستند به شکل مردم آن منطقه هستند. ساداتی که در میان بربریها هستند، بینی‌هایشان بینی بربری است، مثل بربریها کوسه هستند، یعنی با بربریهای دیگر هیچ فرق نمی‌کنند؛ اگر به ژاپن بروند مثل همانها چشم مورّب پیدا می‌کنند، یعنی محیط اثر می‌گذارد.

بنابراین اگر ما خون و نژاد را عامل بدانیم ـ که صد درصد نمی‌توانیم بگوییم عامل است؛ قطعاً این‌طور نیست که فقط بعضی نژادها [در پیشبرد فرهنگ و تمدن مؤثر] هستند و نژادهای دیگر را بکلی باید نیمه حیوان حساب کرد؛ ولی اگر هم تفاوتی میان نژادها قائل باشیم ـ این عامل برمی‌گردد به تفاوت در محیطهای جغرافیایی، و مثل بوعلی از نظر طبی می‌گویند: «اساساً منطقه‌های معتدله مزاجها و ترکیبهای مادی و بدنی معتدلتری به وجود می‌آورد و ترکیبهای معتدلتر بدنی روحهای معتدلتری به وجود می‌آورد» و این بعید نیست. پس این عامل برمی‌گردد به آن عامل.

ابتکار در انسان

بعد می‌رسیم به عامل شرایط اقتصادی و تولیدی. این عامل از یک طرف به همان عامل دانش و اختراع برمی‌گردد، ولی از طرف دیگر به یک نظریهٔ خاص در مورد انسان برمی‌گردد؛ یعنی از یک نظر مربوط است به عامل دانش، و از نظر دیگر مربوط است به نظریهٔ خاصی در مورد انسان. و آنچه که مربوط است به نظریهٔ دانش و اختراع همین است که می‌گویند ابزار تولید ـ باز برگشتند به ابزار؛ بدیهی است ابزار اختراع بشر است ـ تدریجاً تکامل پیدا می‌کند. بسیار خوب، اولاً چرا خود بشر تکامل پیدا نمی‌کند؟ [یعنی چرا نمی‌گویید بشر تکامل پیدا می‌کند؟] چرا بشر از عهد حجر آمد به عهد مفرغ، از عهد مفرغ آمد به عهد آهن؟ به همان دلیل که دانش بشر پیش می‌رود، یعنی تجربیات بشر برای نسلهای بعد اندوخته می‌شود، و نیز به دلیل

حس تکاملی که در بشر هست؛ یعنی انسان یک ابزار را که برای مقصد و هدفی می‌سازد، باز فکر می‌کند و از نیروی ابتکار خود استفاده می‌نماید. مارکسیستها همیشه به کار تکیه می‌کنند و به ابتکار کاری ندارند، می‌گویند انسان ابزارساز است و ابزار انسان‌ساز. این تا حدی درست است. انسان ابزار را می‌سازد، ولی سروکار داشتن انسان با ابزارها (یعنی عمل) خودش برای انسان تجربه است؛ تجربه‌ای است که انسان با طبیعت و با ساختهٔ خودش دارد، بدین معنی که انسان با طبیعتی سروکار دارد که ساختهٔ خودش هم هست. همین تجربه و همین کار، انسان را می‌سازد. به عبارت دیگر تجربه، فکر انسان را بالا می‌برد.

این مطلب تا اینجا درست است، ولی یک حساب دیگر هم هست: چرا فقط انسان این‌جور است که اگر با ابزاری کار بکند، بعد ابزارش را پیش می‌برد؟ ما حیوانهای دیگر هم داریم که با ابزار کار می‌کنند. پرستو هم می‌آید از خار و خاشاک برای خود لانه می‌سازد ولی چندین هزار سال است که لانهٔ خود را به همین شکل درست کرده و یک ذره هم فرق نکرده است. زنبور عسل می‌آید برای خودش آن خانه‌های خیلی هندسی منظم را می‌سازد ولی هیچ پیش نرفته است. او هم کار می‌کند، با طبیعت و با ابزارهایی که خودش می‌سازد سروکار دارد ولی یک قدم جلو نمی‌آید. اما انسان جلو می‌آید، ابزار تولید را متکامل می‌کند. این ناشی از همان استعداد خاص یعنی ابتکار است که در انسان هست، چون انسان با عقل و فکر کار می‌کند و حیوان با غریزه. غریزه یعنی قیمومت خود طبیعت، ولی فکر برای انسان یک عمل آزادانه است و چون یک عمل آزادانه است تدریجاً بر فکر انسان افزوده می‌شود و به عبارت دیگر فکر تکامل‌پذیر است. این است که انسان با یک ابزاری مثلاً با سنگ کار می‌کند، در خلال عمل یک جرقه‌ای هم در مغزش پیدا می‌شود که این سنگ را آن‌طور بکنم، به این شکل در بیاورم، و تدریجاً این ابزار را متکامل می‌کند. این مسئلهٔ ابتکار.

پس خود تکامل ابزار تولید معلول همان چیزی است که ما آن را تکامل دانش می‌دانیم و به عبارت دیگر حس ابتکار و حس تقدم و اینکه بشر همواره می‌خواهد پیش برود و نمی‌خواهد در یک حد درجا بزند. این یک جهت آن، که در این جهت تقریباً می‌شود گفت که با نظریهٔ صنعت و اختراع یک نظریه است با این تفاوت که

آنها مطلق اختراعات را (مطلق ابزارسازی را) عامل می‌دانند و اینها فقط ابزار تولید را عامل می‌دانند و برای ابزارهای دیگر نقشی قائل نیستند. جهت دیگر، یک نوع بینش خاصی است که اینها دربارهٔ انسان دارند که همان جهت است که نظریهٔ اینها را از نظریهٔ دیگران جدا می‌کند. اینها نمی‌گویند مطلق ابزار، می‌گویند «ابزار تولید» و [این ناشی از] آن خصلت مادی است که اینها در انسان سراغ دارند که معتقدند آن انگیزهٔ اصلی که در انسان هست فقط و فقط انگیزهٔ تأمین حوائج مادی است؛ آن که انسان را وادار به کار می‌کند و بعد منتهی به تکامل می‌شود این انگیزه است، انگیزه‌های دیگر امور فرعی و امور تزئینی و بلکه اموری هستند به منزلهٔ روبنا و برای توجیه این انگیزه و به تبع و طفیل آن به وجود می‌آیند؛ اساس این است.

پس این نظریه همان نظریهٔ دانش و اختراع است ـ که گفتیم دو نظریهٔ دانش و اختراع به یک نظریه برمی‌گردد ـ همان نظریهٔ اختراع و صنعت است، با این تفاوت که آن را تخصیص می‌دهد به صنعت در ابزار تولید، و ریشه‌اش هم این طرز بینش مادی است که در مورد انسان دارد که تلاشهای اصلی انسان به خاطر حوائج مادی است و هیچ اصالتی در انسان ندارد.

ـ بنابراین، اینکه ابزار، انسان را می‌سازد آیا در جهت ابتکار می‌سازد یا مطلقاً می‌سازد، حتی جهات اخلاقی‌اش را نیز می‌سازد؟

نه، کاری به جهت اخلاقی ندارند. مقصودشان این است که ابزار، انسان را کامل می‌کند؛ یعنی مثل مدرسه است، بر تجربیات انسان می‌افزاید. البته آن جنبه‌های دیگر را هم بعد می‌گویند. اینکه ابزار انسان را می‌سازد به معنی اینکه ابزار تولید زیربناست، البته این را هم نتیجه‌گیری می‌کنند ولی آنچه که در اینجا فعلاً می‌گویند این مسئله است که چرا تکامل دست می‌دهد؟ می‌گویند انسان ابزار را می‌سازد و ابزار هم انسان را می‌سازد. می‌خواهند توجیه کنند چرا انسان موفق می‌شود که در مرحلهٔ بعد ابزار کاملتر را بسازد. می‌گویند یک انسان بی‌تجربه، اول یک ابزار ساده‌ای را می‌سازد، ولی مدتی که با آن عمل می‌کند تکامل پیدا می‌کند و آماده می‌شود برای اینکه ابزار بعدی را [که کاملتر است بسازد.] اگر او روی این ابزار کار نکرده بود، چنانچه باز

هم می‌خواست ابزار بسازد مثل همین را می‌توانست بسازد نه بیشتر، ولی کارکردن با این ابزار تجربه‌اش را زیاد می‌کند. البته همان‌طور که شما هم توجه کردید اینها بعد در نهایت امر می‌گویند اقتصاد همه چیز را می‌سازد. قضیه به آنجا هم خواهد رسید.

این توضیحی بود که برای مجموع این عوامل لازم بود عرض کنیم.

□

نظریهٔ هگل دربارهٔ روح زمان

هگل سخنی دارد که از بعضی جهات قابل توجه است. او معتقد به چیزی است که آن را «روح زمان» می‌نامد و نظریهٔ بسیار جالبی است. اگر ما بخواهیم آن را به تعبیر خودمان بیان کنیم باید بگوییم او برای روح زمان نوعی عصمت قائل است. می‌خواهد بگوید زمان اشتباه نمی‌کند، روزگار اشتباه نمی‌کند، فرد اشتباه می‌کند ولی [جمع اشتباه نمی‌کند.] این حرف خیلی نزدیک است به آن معنایی که اهل تسنن در مورد اجماع در باب احکام شرعی معتقدند و گویا اقبال لاهوری هم در کتاب **احیای فکر دینی** مسئلهٔ اجماع را طوری تحلیل می‌کند که با همین فلسفهٔ هگل یکی می‌شود و البته نزدیک هم هست.

می‌دانیم یک اختلاف نظری میان شیعه و سنّی در باب حجّیت اجماع هست. از نظر شیعه فقط قول فرد معصوم حجت است؛ فرد معصوم داریم و تنها قول فرد معصوم حجت است. اگر اجماع صورت گرفت و فرد معصوم داخل در مجمعین بود ـ ولو عده‌شان پنج نفر باشد ـ حجت است و اگر همهٔ عالم اجماع کنند منهای فرد معصوم، حرفشان حجت نیست. اهل تسنن که به حدیث لاتَجْتَمِعُ اُمَّتی عَلیٰ خَطَأٍ استناد می‌کنند در واقع می‌خواهند بگویند که فرد اشتباه می‌کند، جمع هم اشتباه می‌کند اما اگر تمام افراد[1] اتفاق نظر پیدا کنند [اشتباه نمی‌کنند.] تمام اهل نظر مجموعاً حکم یک واحد معصوم را پیدا می‌کنند. اگر در زمانی همهٔ اهل نظر یک عقیده را پیدا کنند، این درست مثل این است که شخص پیغمبر آن مطلب را گفته باشد. در واقع امکان ندارد که زمان به این معنا اشتباه کند، یکمرتبه زمان یک اشتباه فاحش کند که

۱. البته مقصود از «تمام افراد» اهل حلّ و عقد و اهل نظرند.

یک نفر هم [نظر صحیح نداشته باشد.] یک وقت هست که در یک زمان دو گروه در مقابل همدیگر هستند ولو اقل و اکثر، ممکن است که حرف آن قلیل درست باشد و حرف کثیر اشتباه. ولی اینکه قلیل و کثیر همه یکی شده و همه اشتباه کرده باشند که معنایش این است که زمان به طور کلی اشتباه کرده است، چنین چیزی ممکن نیست.

آنها که از جنبهٔ الهی می‌خواهند توجیه کنند، می‌خواهند بگویند که خداوند متعال هرگز نظام عالم را این‌طور قرار نداده که یک وقت در یک مسئله همهٔ افراد بشر اشتباه کنند. سخن هگل در باب «روح زمان» چنین سخنی است، منتها او می‌گوید روح زمان متکامل است. همچنین او ذهن و عین را یکی می‌داند، یعنی ذهن و عین را دو وجهه از یک حقیقت به شمار می‌آورد. اختلاف زیادی میان ذهن و عین قائل نیست. «افکار اشتباه نمی‌کنند» یا «زمان در وجود عینی‌اش اشتباه نمی‌کند» هر دو از نظر او تقریباً یک چیز است. منتها او سخنی دارد و آن اینکه در مسئلهٔ نوابغ بعضی از افراد را مظهر روح زمان می‌داند و اینکه می‌گویند دیکتاتوری را توجیه کرده به این دلیل است؛ و در عین حال نظریهٔ نژاد هم تأیید می‌شود: در میان نژادها بعضی نژادها هستند که روح زمان، آنها را برای تکامل صالح می‌داند ـ و معتقد شده که نژاد ژرمن چنین نژادی است ـ و باز در این نژاد بعضی افراد هستند که مرکز تجلّی روح زمان هستند و او امپراطور آلمان را چنین شخصی می‌داند.

این نظریه ـ البته این‌طور که او می‌گوید ـ قابل قبول نیست ولی اصل نظریه [قابل بحث است.] گویا در یکی از جلسات گذشته نیز در این باره بحث کردیم که اصلاً ما در چه صورتی می‌توانیم برای تاریخ ضابطه و قاعده قائل باشیم و آن را تصادف ـ به همان معنا که عرض کردیم ـ ندانیم؟ ظاهراً مطلبی گفتم که اکنون باید متممی برایش عرض کنم. گفتیم اگر ما در میان اجزاء جامعه هیچ نوع وحدت و همبستگی قائل نباشیم، یعنی جامعه را مجموع عوامل مختلف و متفرقی بدانیم که هیچ وابستگی میان این عوامل نیست (مثل اجتماعی که عدهٔ زیادی از مردم در صحرا پدید می‌آورند، یکی از این طرف می‌رود یکی از آن طرف) در این صورت فقط اراده‌های فردی حاکم است، البته در این بین‌ها هم ممکن است که ارادهٔ یک فرد وضع همهٔ افراد را عوض کند، مثلاً [در مثال فوق] اگر فردی در یک جا حریقی ایجاد کند تمام آن وضع تغییر می‌کند.

اگر ما هیچ نوع همبستگی میان افراد اجتماع و میان گروههای اجتماعی قائل نباشیم، ناچار باید به همان اصل تصادف در تاریخ معتقد باشیم. ولی اگر به نوعی همبستگی قائل شدیم، همبستگی دوگونه است: یک وقت همبستگی از قبیل همبستگی مکانیکی و ماشینی است که اجزاء یک ماشین یا یک کارخانه را به یکدیگر وابسته کرده‌اند؛ اینها به همدیگر بسته هستند و در نتیجه، تغییر در یک جا منشأ تغییر در جای دیگر می‌شود، از قبیل روابطی که اجسام سبک و سنگین [با هم دارند] چنانکه اگر یک کفهٔ ترازو را سنگین کنیم کفهٔ دیگر بالا می‌آید و بالعکس؛ یک چنین روابط فیزیکی با یکدیگر دارند. این یک نوع ارتباط است. مثلاً همین نظریهٔ مارکسیستی براساس وابستگی افراد اجتماع با یکدیگر است اما وابستگی در حد وابستگی ماشینی. مطابق این نظریه، ابزار تولید قهراً تکامل پیدا می‌کند. قهراً تأثیر عوامل خیلی شبیه تأثیر عوامل مکانیکی است، چون برای انسان هم چنین چیزی قائل هستند و برای وجدان انسان اصالتی قائل نیستند. ابزار تولید در یک مرحله‌ای هست. محصول تولید باید به شکلی توزیع و تقسیم بشود. این باید براساس یک قانون باشد. قانون وضع می‌شود برای اینکه این تقسیم و توزیع [صورت بگیرد.] بعد ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند. وقتی که تکامل پیدا کرد، وضع تولید تغییر می‌کند و مثلاً محصول بیشتر می‌شود. آنگاه توزیع سابق دیگر کافی نیست، به شکل دیگری باید توزیع بشود. بنابراین قانون دیگری لازم است، مقرراتی که با وضع جدید سازگار باشد. (و در اینجا نمی‌توانند توجیه کنند که آن جامعهٔ اشتراک اولیه چگونه یکدفعه متحول شد. ناچار باید بگویند که چگونه متحول شد. این چگونگی را توضیح نداده‌اند.) گروهی که از وضع موجود منتفع هستند خودبه‌خود و مکانیکی‌وار طرفدار بقای وضع موجود و قوانین موجود می‌شوند، و گروهی که سود خود را در تغییر می‌بینند قهراً روشنفکر می‌شوند. گروه اول خودبه‌خود مرتجع و تاریک‌فکر می‌شوند، وجدانشان یک وجدان منحط می‌شود و می‌خواهند جامعه را در وضع موجود نگاه دارند، و گروه دوم طبعاً وضع زندگیشان آنها را روشنفکر می‌کند و مسئلهٔ روشنفکری ماسوای مسئلهٔ سواد و معلومات و این حرفهاست و هیچ به سواد و معلومات مربوط نیست. از نظر اینها ممکن است کسی بی‌سواد باشد و روشنفکر، و ممکن است باسواد باشد و تاریک‌فکر. مبارزه قهراً در می‌گیرد (باز

قهراً در می‌گیرد)، شکل قهری دارد بدون اینکه هدف داشته باشد، جبری و قهری صورت می‌گیرد آنچنان که عوامل مکانیکی تأثیرشان جبری و قهری است. اگر شما سه کیلو بار را در یک کفهٔ ترازو بگذارید و دو کیلو و نهصد و نود و نه گرم را در کفهٔ دیگر بگذارید و بعد التماس کنید که این یک گرمْ دیگر چیزی نیست، خواهش می‌کنم پایین برو، پایین نمی‌رود؛ او حسابش مشخص است، تا آن یک گرم دیگر را در آن کفهٔ ترازو نگذارید محال است پایین برود. پس یک مشخِّص تأثیر عوامل مکانیکی، جنبهٔ قهری و جبری آن و مشخِّص دیگرش جنبهٔ بی‌هدفی آن است. این کفه که بلند می‌شود هدف ندارد، کشیده می‌شود، نیرو بر آن وارد می‌شود، نه اینکه هدف دارد و می‌خواهد به آسمان نزدیک شود.

قهراً این [امر، یعنی تقسیم جامعه به دو گروه مرتجع و روشنفکر] به مبارزه کشیده می‌شود، ولی ابزار تولید جدید بالاخره کار خودش را می‌کند. ابزار کهن تلاش می‌کند در جهت حفظ وضعی که قابل نگهداری نیست، کهنه است و به حکم قانون طبیعت محکوم به زوال است. این نیروی جدید قهراً بر او پیروز می‌شود و او را شکست می‌دهد. دو مرتبه ابزار تولید تکامل پیدا می‌کند، و باز همان وضع تکرار می‌شود: تز، آنتی‌تز، سنتز. بنابراین نظریهٔ مارکسیسم براساس همبستگی اجزاء و گروهها و افراد جامعه است اما همبستگی‌ای که از حد همبستگی مکانیکی تجاوز نمی‌کند. این یک نوع همبستگی است.

یک نظریهٔ دیگر [دربارهٔ ترکیب جامعه] هست و آن این است که به معنی واقعی نه به صورت شعر و مَجاز «بنی آدم اعضای یک پیکرند»؛ یعنی واقعاً جامعه حکم یک پیکر را دارد و یک حیات بر جامعه حکمفرماست. گفتیم ترکیب جامعه نوعی ترکیب است که با ترکیبهای دیگر شباهت ندارد، مختص به خودش است؛ ضمن اینکه افراد استقلال دارند در حدی که حتی می‌توانند بر ضد این اندام قیام کنند، در عین حال یک روح بر جامعه حکمفرماست که افراد و اجزاء را در خدمت خود دارد؛ یعنی واقعاً ـ نه مجازاً ـ هر فردی حکم یک سلول را دارد. این همان مسئلهٔ شخصیت جامعه است که عرض کردیم ما باید دربارهٔ آن مستقل بحث بکنیم چون قطع نظر از حرفهای امروزیها این مسئله مورد بحث بوده که آیا قرآن برای جامعه شخصیت قائل است یا شخصیت قائل نیست؟ همان مسئلهٔ حیات اقوام است

که اقوام زندگی دارند: لِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ[1] امت به خودی خود حیات و عمر دارد و پایان و اجل دارد، که این در میان جامعه‌شناسان جدید هم نظریه‌ای قوی است و دورکهیم معروف نظریه‌اش در باب جامعه همین است، معتقد است که جامعه از خودش یک تشخص دارد، از خودش یک حیات دارد، از خودش روح دارد و از خودش اصالت دارد، منتها تا حدی پیش می‌روند که می‌گویند اصلاً فرد امر اعتباری است، فقط جامعه است و فرد نیست. اینها [یعنی مارکسیستها] برخلاف کسانی که فرد را اصیل و جامعه را اعتباری می‌دانند و در واقع برای جامعه هیچ حکمی قائل نیستند، جامعه را اصیل می‌دانند و فرد را اعتباری. البته در این حد که حرفشان درست نیست ولی تا آن مقدار درست است.

حال اگر این‌طور باشد حرف هگل هم می‌تواند تا این حد درست باشد که جامعه به اعتبار اینکه خودش یک حیات دارد می‌تواند متکامل باشد چون یک شخصیت است، امر اعتباری نیست و افراد به منزلهٔ سلولهای بدن جامعه هستند. در یک اندام دائماً سلولها عوض می‌شوند ولی آن که اصالت دارد خود آن اندام است که باید باقی بماند و باقی می‌ماند. اگر این حرف را بگوییم، جامعه به حسب سرشت خود متکامل است. جامعه یک سرشت دارد همین‌طور که فرد سرشت دارد.

ـ اگر جامعه شخصیت دارد باید همیشه مسیرش رو به جلو رفتن باشد و هیچ‌گاه انتکاس[2] نداشته باشد.

نه، اینها با یکدیگر منافات ندارد. این را بعد عرض می‌کنیم. دربارهٔ یک شیء که به حسب طبع جلو می‌رود، در مواردی که اراده و آزادی در آن هیچ دخالت نداشته باشد مطلب از همین قرار است، مثل یک گیاه که رشد می‌کند. ولی ـ چنانکه عرض کردیم ـ افراد هم در عین حال اصالتی دارند، چون بالاخره انسان است، همان وضع خاص انسان اقتضا می‌کند که جامعه با اینکه در مجموع خود متحول و متکامل است [تحت تأثیر اراده و آزادی افراد نیز باشد.] «در مجموع» یعنی

۱. یونس / ۴۹.
۲. [یعنی سرنگون شدن].

«مجموع جامعه‌ها در مجموع زمانها» نه اینکه هر جامعه‌ای در هر زمانی رو به تکامل است. جامعه‌ها بعضی انحطاط پیدا می‌کنند، برخی انقراض پیدا می‌کنند، جامعه اجل دارد، مرگ دارد، و حتی لازم نیست که در یک زمان خاص [مجموع جوامع بشری از یک زمان خاص ماقبل آن جلوتر باشد و] مثلاً اگر ما قرن دوازدهم هجری را در نظر بگیریم، بگوییم حتماً باید قرن دوازدهم هجریِ دنیا (حتی در مجموعهٔ جامعه‌های دنیا) از قرن ششم هجریِ دنیا جلوتر باشد. این هم لزومی ندارد. ولی اگر مجموع جامعه‌ها را در مجموع زمانها و به عبارت دیگر بشریت را در مجموع زمانها در نظر بگیریم متکامل است، که این از خصلت خاص زندگی اجتماعی و خصوصیت بشر سرچشمه می‌گیرد.

ـ مجموع جامعه در زمان جاهلیت منتکس بوده، یک فرد آمده...

«مجموع جامعه‌ها در مجموع زمانها». شما یک زمان خاص را در نظر گرفته‌اید. اینکه عرض کردم «قرن دوازدهم» مقصودم همین بود، یعنی مانعی ندارد که مجموع جامعه‌ها در یک زمان از دو قرن پیش از آن عقبتر برود. در نظریهٔ مارکسیستها جبراً باید جلو بیاید، ولی از نظر ما این‌طور نیست. در نظریهٔ ما مجموع جامعه‌ها در مجموع زمانها جلو می‌آید نه در یک زمان خاص؛ یعنی ممکن است قرن چهاردهم از قرن سیزدهم عقبتر باشد ولی این درست مثل این است که یک شیء به طرف جلو حرکت می‌کند، گاهی برمی‌گردد، باز جلو می‌رود، باز برمی‌گردد، ولی همیشه مجموع جلو رفتن‌ها بیشتر از مجموع برگشتن‌هاست؛ مثلاً ده قدم جلو می‌رود، پنج قدم برمی‌گردد، باز ده قدم دیگر جلو می‌رود، باز هشت قدم دیگر برمی‌گردد و همین‌طور، ولی در مجموع جلو می‌رود. این است معنی آنچه که عرض می‌کنم، نه اینکه مثلاً ما ایرانیها امروز حتماً از ایرانِ ده قرن پیش جلوتر هستیم یا این قرن بیستم مسیحی حتماً از قرن هفتم مسیحی جلوتر است.

ـ اگر با این بیانی که فرمودید در نظر بگیریم تقریباً می‌شود این‌طور گفت که بشریت در مجموع از قدیم جلوتر است.

یعنی اگر ما مجموع زمانها را و به عبارت دیگر بشر را از روزی که [تمدن و فرهنگ خود را] آغاز کرده در نظر بگیریم، شک ندارد که امروز جلوتر است. اگر ما بشر امروز را با اوّلی که وارد تمدن و فرهنگ خود شد مقایسه کنیم از همه جهت جلوتر است، و اگر جلوتر نمی‌بود نمی‌ماند؛ یعنی در طبیعت، یک موجود اگر صلاحیت برای بقا نداشته باشد معدوم می‌شود. محال است که چندین هزارسال بر بشر بگذرد و در تمام این چندین هزارسال بشر رو به عقب برود و روی زمین [باقی] باشد.

بنابراین، آن نظریهٔ هگل و روح زمان، اگر چه به شکلی که او گفته ما قبول نداریم ولی به یک شکل دیگر این مطلب قابل توجه است که جامعه یک وحدت و یک شخصیت دارد و قهراً همان شخصیتش را می‌توانیم «روح جامعه» یا «روح ملت» بنامیم.

فرهنگ بشری و فرهنگ ملی

چند شب پیش در روزنامهٔ اطلاعات شخصی به نام فرهت قائم مقامی مقاله‌ای نوشته بود. دو سه مقالهٔ اولش بد نبود ولی بعد دیگر مقاله‌اش به نظرم ارزشی نداشت. البته در بحثهایش بعضی حرفها خوب بود و بعضی ایراد داشت. بحثی کرده بود راجع به تمدن و فرهنگ که فرقی می‌گذارند میان تمدن و فرهنگ و می‌گویند تمدن همگانی است، یعنی تمدن به هیچ قومی اختصاص ندارد، ولی فرهنگ رنگ ملی دارد، یعنی هر ملتی فرهنگ خاص خود را دارد و فرهنگ هر ملتی همان روح آن ملت است. این مبتنی بر همان نظریهٔ خاص دورکهیم و امثال او در باب جامعه است که جامعه خودش یک روح دارد، روحش همان فرهنگش است، و هر ملتی مادام که فرهنگش باقی باشد باقی است و اگر فرهنگش از بین برود او دیگر از بین رفته است و این است که می‌گویند برای اینکه ملتی را از بین ببرند اول فرهنگش را از او می‌گیرند، فرهنگش را که از او بگیرند روحش را از او گرفته‌اند، وقتی روحش را از او بگیرند دیگر او مرده است، یک لاشه بیشتر نیست و دیگر نمی‌تواند باقی بماند. منتها بعد این بحث مطرح است که آیا ما یک فرهنگ بشری داریم یا فرهنگ همیشه ملی است؟ اینهایی که ناسیونالیزم را در دنیا ترویج می‌کنند ـ که البته خود این کار ریشهٔ سیاسی دارد یعنی

برای حفظ برخی منافع است که این نظریه را ابراز می‌دارند ـ مـی‌خواهـند بگـویند اصلاً فرهنگ بشری وجود ندارد و فقط فرهنگ ملی وجود دارد؛ و می‌خواهند به ملتها بگویند: تو اگر می‌خواهی باقی بمانی فقط باید فرهنگ ملی خودت را حفظ کنی و دیگر دنبال یک فرهنگ بشری نروی (یک‌چنین حرفی).

او (نویسندهٔ مقاله) هم از جمله مواردی که خیلی حرفهایش مورد اعتراض بود همین بود که ما فرهنگ بشری و عمومی و بین‌المللی نداریم. بعد مسئلهٔ اسـلام را طرح کرده بود. در تعبیراتش نسبت به اسلام بی‌احترامی نـمی‌کند، مـی‌گوید درست است که اسلام یک فرهنگ بین‌المللی داشت و هیچ رنگ ملی نداشت ولی دیدیم که این هم در عمل به صورت یک امر ملی در آمد و عربها آن را به خودشان نسبت دادند و از این حرفها که البته حرف بی‌اساسی است.

به هر حال فرهنگ یعنی روح جامعه. حال آن مسئله فعلاً برایمان مطرح نیست که آیا فرهنگ همیشه ملی است یا فرهنگ بین‌المـللی هـم هست یـا لااقـل هـمهٔ فرهنگهای ملی، یک اصول مشترک بین‌المللی دارند. این خودش یک مطلبی است. در همهٔ فرهنگهای ملی، ملتها نمی‌توانند خـود را از یک سـلسله اصـول مشـترک بین‌المللی خالی کنند. مثلاً توجه به بسیاری از مسائل معنوی از قبیل آزادی و عدالت و صلح و بشردوستی که کم و بیش در همهٔ فرهنگهای دنیا هست، وجوه مشترک فرهنگهاست.

ـ این چیزی که در مورد رابطهٔ مکانیکی فرمودید، البته از نظر توجیهش نتیجه همان چیزی است که فرمودید. ولی این‌طور که من شنیده‌ام خـود مارکسیستها معتقدند که دو نوع رابطه در جهان می‌تواند وجود داشته باشد: یکی رابطهٔ مکانیکی و دیگر رابطهٔ ارگانیک (به اصطلاح رابطهٔ عضوی) و خودشان معتقدند به رابطهٔ ارگانیک، یعنی می‌گویند انسانها در اجتماع با همدیگر رابطهٔ ارگانیک دارند، یعنی اصلاً فرد منهای اجتماع هیچ ارزشی ندارد، مثل اینکه اگر معده را از انسان جدا کنیم دیگر اصلاً معده نیست و چیزی است که هیچ ارزشی ندارد. البته نتیجه‌اش همان چیزی است کـه فرمودید، یعنی ابتکار را از فرد سلب می‌کند.

بله، این را من توجه دارم. هر وقت به حرف آنها برسیم [بحث می‌کنیم] ولی لازمۀ رابطۀ مکانیکی این نیست که جزء، استقلال داشته باشد. اگر شما یک ابزار مربوط به اتومبیل را از اتومبیل بگیرید هیچ به درد نمی‌خورد.

ـ آنها می‌گویند که اگر یک پیچ را از یک ماشین جدا کنیم باز هم پیچ است.

اگر پیچی را از یک ماشین جدا کنیم دیگر به درد غیر آن ماشین نمی‌خورد؛ یعنی به درد غیر جای خودش نمی‌خورد، فقط مربوط به همان‌جاست. این لازمۀ جزئیت و عضویت است نه لازمۀ به اصطلاح ارگانیک بودن به معنای حیاتی بودن. آنها چون برای حیات اصالت قائل نیستند، فرق زیادی میان اینها قائل نیستند. در مسئلۀ حیات چنین است که یک قوّۀ مسلط ـ که به یک تعبیر می‌توان گفت «قوّۀ مرموز» ـ بر همۀ ابعاد و اجزاء [شیء ذی‌حیات] حکومت می‌کند که آن قوّه، اینها را مسخّر خود کرده و همۀ نیروها را در تسخیر خویش دارد. اگر ما بگوییم «ارگانیزم» مقصودمان این است. آنها به چنین چیزی معتقد نیستند. آنها همان ذی‌حیات‌ها را هم طوری تعبیر می‌کنند که ما آن را تعبیر مکانیکی می‌دانیم. ما می‌گوییم خود حیات نیرویی است که بر مجموع اجزاء [شیء ذی‌حیات] مسلط است به طوری که تمام نیروها را در جهت واحد تسخیر کرده و در جهت واحد می‌راند، ولی آنها به چنین چیزی اعتقاد ندارند. در باب جامعه نیز حتی دورکهیم هم اگر معتقد به «روح ملت» است مقصودش چنین چیزی است. منتها چون می‌گوید فرد وجود ندارد، می‌خواهد بگوید در واقع یک فرهنگ وجود دارد که افراد تجلیگاه آن فرهنگ هستند و نه چیزی بیشتر؛ آن فرهنگ است که دارد کار می‌کند و افراد ابزار هستند برای آن فرهنگ. ولی مارکسیسم هرگز به این شکل قائل نیست، و الّا آن را من توجه دارم. البته این را هم توجه داشته باشید که بعدها در اثر ایرادهای زیادی که بر فلسفه‌شان وارد شده، در مقام توجیه برآمده‌اند و حرفهایی می‌زنند که برخلاف اصول مسلّم مارکسیسم است، مثل حرفهایی که اریک فروم می‌زند که اخیراً می‌خواهد مارکسیسم را اصلاح کند، یعنی بکلی آن را از جنبه‌های مادی خارج کند و یک جنبۀ

انسانی به آن بدهد که اگر حرف او فی‌حدذاته درست باشد بر اساس مارکسیسم این حرفها را نمی‌زند.

□

نقش نابغه در حرکت تاریخ

مقصود مؤلف از «نابغه» غیر از کسی است که یک شخصیت اجتماعی مهم است. مثلاً نمرود را نمی‌شود نابغه شمرد. مقصودش از نابغه، افراد استثنائی هستند که دارای یک فکر و هوش و ارادهٔ خارق‌العاده هستند. حال همین نظریهٔ نوابغ را درست تحلیل کنیم که آن کسی که روی نوابغ نظر داده مقصودش چیست؟ یک وقت هست ما به این شکل می‌گوییم که اساساً تاریخ را نوابغ به حرکت درآورده‌اند و حتی جهت تاریخ را هم آنها انتخاب کرده‌اند و هرطور که دلشان خواسته تاریخ را ساخته‌اند، اندیشه و فکر آنها بوده که جامعهٔ بشری این طوری که هست باشد و همانها بوده‌اند که تاریخ را ساخته‌اند، معمارهای این ساختمان بزرگ همان یک عده مردم نابغه بوده‌اند، در هر ملتی یک یا چند نابغه وجود دارد که تاریخ آن ملت را آنها نوشته‌اند، مثلاً فرانسه را ناپلئون ساخته، روسیه را لنین به وجود آورده و ساختهٔ دست لنین است، به این معنا که اگر لنین نبود روسیه‌ای نبود و هر ملت دیگری همین طور است.

این نظریه به این شکل علی‌الظاهر یک نظریهٔ غلطی است که نوابغ تا این مقدار مؤثر باشند که همه چیز را آنها انتخاب کرده باشند حتی جهت تاریخ را، یعنی اگر

می‌خواستند تاریخ را در جهت دیگری ببرند در آن جهت برده بودند. این‌طور که نیست. یک وقت هست که کسی می‌گوید نوابغ مؤثرند به معنای این که همهٔ افراد بشر مؤثرند، شریک در اجتماع هستند، ولی افراد در یک سطح نیستند، بعضی افراد که استثنائی هستند در سطح بالایی هستند؛ و در عین حال نمی‌خواهد تأثیر توده‌ها را نفی کند، و همچنین نمی‌خواهد بگوید انتخاب جهت تاریخ با آنهاست بلکه می‌خواهد بگوید آنها نبوغشان به خاطر این است که طبیعت را [بهتر از دیگران شناخته‌اند.]

نابغه کیست؟

نابغه‌های دیگر را در نظر بگیرید، نابغهٔ علم یا نابغهٔ صنعت را در نظر بگیرید. یک نابغهٔ صنعت هنرش در این بوده که طبیعت را شناخته و براساس طبیعت قدم برداشته است، یعنی توانسته طبیعت را بشناسد و خودش را با طبیعت هماهنگ کند. آن کسی که هواپیما را ساخت اگر می‌خواست از نبوغ خود استفاده کند و به قوانین طبیعت کاری نداشته باشد آیا می‌توانست هواپیما بسازد؟ نه، اصلاً نبوغش در این است که طبیعت را بهتر از دیگران شناخته و بهتر از دیگران توانسته خودش را با طبیعت ـ یا به تعبیر ما فطرت ـ هماهنگ کند. نوابغ تاریخ هم نبوغشان به این است که بهتر از دیگران طبیعت تاریخ را شناخته و خود را با طبیعت تاریخ هماهنگ کرده‌اند. پس تاریخ، خودش طبیعتی دارد نه اینکه چیزی نیست و آنها هوس کرده بودند این‌جور بشود این‌جور شد و اگر هوس کرده بودند جور دیگری بشود جور دیگر می‌شد؛ به هوس آنها بسته نیست.

پس نه آنها در واقع جهت تاریخ را انتخاب کرده‌اند (تاریخ خودش جهتی دارد به سوی تکامل) و نه ملتها و توده‌ها هیچ نقشی نداشته‌اند. اگر هنگامی که نابغه ظهور می‌کرد، افرادی نبودند که ارادهٔ او را اجرا کنند و طرح او را به مرحلهٔ عمل درآورند آیا کاری انجام می‌شد؟! حال بگوییم خود مارکس یک نابغه است و طرحی آورده. اگر مردم دیگری نبودند که آن طرح را به مرحلهٔ اجرا درآورند آیا اکنون مارکسیسمی در دنیا وجود داشت؟! پس معنی نابغه این است: آن کسی که از یک هوش و یک ارادهٔ خارق‌العاده‌ای برخوردار است که در اثر این هوش و ارادهٔ

خارق‌العادهٔ خود بهتر از دیگران طبیعت تاریخ را شناخته و توانسته است نیروهای تاریخی را به خدمت بگیرد، یعنی در جهت آن آگاهی صحیح و شناختی که داشته توانسته است نیروهای تاریخ را استخدام کند و به حرکت درآورد.

مثلاً حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله ظهور می‌کند. قطع نظر از مسئلهٔ وحی، او نابغه است؛ یعنی بهتر از هرکس دیگری زمان و جامعهٔ خودش را می‌شناسد و می‌داند راهی که باید از آن راه این مردم را نجات داد چه راهی است. چیزی را او می‌فهمد که دیگران نمی‌فهمند. از یک هوش بیشتر و از یک اراده و تصمیمی برخوردار است، به علاوهٔ یک سلسله صفات دیگر: اِنَّک لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظیمٍ[1]، یک سلسله خصلتها که در جذب نیروهای دیگر تأثیر دارد. خود همان گذشت، ایثار، فداکاری، تقوا و پاکی، مجموع اینها که در یک فرد جمع شود می‌تواند ناگهان نیروهای نهفتهٔ تاریخ را ـ که یا خفته‌اند و یا اگر حرکتی دارند در جهت ضد تکامل تاریخ است ـ بیدار کند. مردم زمان او یکدیگر را غارت می‌کنند، به خاطر عصبیتها با همدیگر جنگ و نزاع می‌کنند. او نیروهای خفته را بیدار می‌کند، نیروهایی را که جهت انحرافی دارند در جهت اصلی می‌اندازد. یکمرتبه شما می‌بینید نیرویی تشکیل می‌دهد و جامعه را به جنبش می‌آورد که دنیا را تغییر می‌دهد. این معنایش این نیست که [کار او] بر ضد احتیاجات بوده، حتماً بر وفق احتیاجات بوده است. اگر بر ضد احتیاجات باشد اصلاً او نابغه نیست، و اصولاً نبوغ این است که احتیاجات را خوب تشخیص می‌دهد. و نیز معنایش این نیست که مردم هیچکاره‌اند، فَاذْهَبْ اَنْتَ وَ رَبُّکَ فَقاتِلا اِنّا هٰهُنا قاعِدونَ[2]. به مردم نگفت شما بروید در خانه بنشینید من که نابغه هستم به جای شما می‌روم همهٔ کارها را انجام می‌دهم. برعکس، این منطق را رد کرد، گفت خود شما هستید که مسئول هستید و باید مجاهد باشید، یعنی نیروهای تاریخ را در جهت تکاملی تاریخ به حرکت درآورد.

حال اگر چنین بگوییم، آیا در این شک است که نوابغ نسبت به دیگران نقش بیشتری در ساختن تاریخ دارند؟ شک ندارد، جای بحث هم نیست، و حتی می‌شود گفت بسیاری از مردم در این دنیا می‌آیند که اصلاً در تمدن شرکت ندارند؛ نمی‌گویم

۱. قلم / ۴.
۲. مائده / ۲۴.

استعدادش را هیچ ندارند، ولی می آیند و می‌روند در حالی که در تمدن و فرهنگ شرکت نکرده‌اند. آن بابایی که از اول عمرش به هر علتی در یک ده بوده و جز یک عمل تکراری هیچ کاری انجام نداده آیا واقعاً در تمدن و فرهنگ بشر شرکت داشته؟ نمی‌گویم استعدادش را هیچ نداشته. اگر مدرسه‌ای می‌بود می توانست شرکت داشته باشد. به هر علتی بالاخره او شرکتی در تاریخ و جامعهٔ خود نداشته، یعنی نقشش در جامعه با نقش گاو زراعتی یا تراکتورش فرق نمی‌کند. همان‌طور که آن گاو فقط ابزاری بوده برای تولید، این بابای دهقان هم ابزاری بوده برای تولید و نقشی در تاریخ و جامعهٔ خود نداشته است. اینکه عرض کردم «نقش نداشته» غیر از این است که صلاحیت نداشته که نقشی داشته باشد. ممکن است صلاحیت داشته ولی بالاخره نقش نداشته است.

شما همین جامعهٔ خودمان را در نظر بگیرید. از میان سی‌میلیون جمعیت مردم ایران، شاید به پنجاه هزار نفر نمی‌رسند افرادی که جامعهٔ آینده را می‌سازند؛ همین گروههایی هستند که به شکلی روی دیگران اثر می‌گذارند و به قول خود اینها روشنفکرها، سیاستمداران و روحانیین، این گروههای مختلف با همهٔ جهتهای مختلفی که دارند، و الّا باقی مردم یک خصلت انفعال و پذیرشی دارند. شخص پای رادیو نشسته ببیند رادیو چه می‌گوید، هر چه رادیو بگوید همان را قبول می‌کند. اگر یک سخنران مذهبی سخن بگوید همان را می‌پذیرد، یک لامذهب هم سخن بگوید همان را می‌پذیرد. در مدرسه هر چه معلم بگوید [همان را می‌پذیرد.] یک عده استاد و یک عده معلم، یک عده نویسنده، یک عده روزنامه‌نویس، یک عده واعظ و یک عده مؤلف، یک عده افرادی که استقلال فکری دارند، اینها هستند که روح جامعه را می‌سازند. باقی مردم نقشی ندارند. ممکن است آدمی باشد که پول خیلی زیاد هم داشته باشد، یک ملّاک فوق‌العاده یا یک تاجر درجهٔ اول باشد ولی از نظر فکری و فرهنگی صد درصد منفعل و تأثیرپذیر است، تحت تأثیر یک روشنفکر یا آخوند محل خودش قرار می‌گیرد. بنابراین نقش افراد را در ساختن تاریخ و جامعه نمی‌توان یکسان دانست.

ـ بنابراین یک مطلب هست که تعبیر از یک واقعیتی است که این‌جور

هست ولی آیا این واقعیت صحیح است یا غیر صحیح...

ما به صحیح و غیر صحیحش کار نداریم. صحبت این است که واقعاً چی هست؟ آیا تاریخ را نوابغ ساخته‌اند یا نوابغ نساخته‌اند؟ عرض کردیم [این نظر که تاریخ را نوابغ ساخته‌اند] اگر به معنی این است که می‌خواهد همه چیز را حتی جهت تاریخ را هم از نوابغ بداند، یعنی نوابغ منهای نیاز و عدم نیاز، بدون اینکه نیازها را در نظر گرفته باشند، بدون اینکه جهت تکامل جامعه را در نظر گرفته باشند و بدون اینکه توده‌ها را دخالتی بدهند، اگر چنین بخواهیم بگوییم مسلّم دروغ است. نابغه‌ترین نابغه‌ها پیغمبران بودند. قیام پیغمبران نه بر این اساس بوده که به مردم بگویند شما بروید در خانه‌هاتان بنشینید، تنها من هستم، با معجزه‌های خودم می‌آیم کار می‌کنم، و نه برخلاف نیازهای واقعی جامعه بوده است، برعکس: فَامَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفاءً وَ اَمّا ما یَنْفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْاَرْضِ[1]، حرفشان این بوده که سخن من به دلیل اینکه حق و حقیقت است و با واقعیت منطبق است باقی می‌ماند. یُریدونَ اَنْ یُطْفِؤا نورَ اللهِ بِاَفْواهِهِمْ وَ یَأْبَی اللهُ اِلّا اَنْ یُتِمَّ نورَهُ وَ لَوْکَرِهَ الْکافِرونَ، هُوَ الَّذی اَرْسَلَ رَسولَهُ بِالْهُدیٰ وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدّینِ کُلِّهِ[2]. به دلیل «هُدیٰ» بودنِ آن باقی می‌ماند. «هُدیٰ» یک واقعیت است. «راهنمایی» یعنی راهی وجود دارد، او آن راه را نشان می‌دهد نه راه را خلق می‌کند. او که راه را خلق نمی‌کند. هادی است. هادی یعنی راهنما؛ یعنی راهی را که در ذات خودش وجود دارد نشان می‌دهد نه اینکه راهی وجود ندارد، راه را خلق می‌کند. و بعلاوه روش او روش حق و حقیقت (در مقابل پوچ) است؛ به راهی نمی‌برد و آئینی نمی‌دهد که آخرش دست خالی و پوچی باشد، حق است و واقعیت.

بنابراین [نظریهٔ تأثیر نوابغ] اگر به آن معنا بخواهد باشد مسلّم حرف پوچی است ولی اگر به این معنا در نظر بگیریم بدون شک [سخن درستی است.] ما نمی‌خواهیم نوابغ را تنها عامل بدانیم و بگوییم فقط نوابغ هستند که سازندهٔ تاریخ و جامعه می‌باشند، ولی بدون شک نوابغ نقش بسیار اساسی داشته‌اند، فوق‌العاده هم نقش داشته‌اند. منتها مارکس و پیروانش نمی‌خواهند به عوامل زیستی توجه کنند،

---

۱. رعد / ۱۷.
۲. توبه / ۳۲ و ۳۳.

می‌گویند خود نابغه محصول شرایط تولید است (چون استقلال را از انسان می‌گیرند). این اندیشه را نابغه ازکجا پیدا کرد؟ الهامی است که وضع اقتصادی به او کرده. همین طور که نابغه ـ مثل غیر نابغه ـ در یک شرایط خاص طبقاتی زندگی می‌کند و نمی‌تواند غیر از این باشد، همچنین نمی‌تواند غیر از آنچه که شرایط اجتماعی و زندگی اقتصادی و پایگاه طبقاتی‌اش به او الهام می‌کند فکر کند و بیندیشد. بنابراین نابغه، دیگر نبوغی ندارد؛ یعنی باز انسان را از اصالت می‌اندازند. ولی آن نظریه می‌گوید: خیر، انسان یک اصالتی دارد که می‌تواند مافوق طبقه‌اش بیندیشد، بر ضد طبقهٔ خود و بر ضد فرد خودش نیز قیام کند.

تأثیر نوابغ در تاریخ

به هر حال نظریهٔ تأثیر نوابغ را نمی‌شود بکلی رد کرد و گفت نابغه و غیرنابغه یکی است و همهٔ مردم یکجورند. مثلاً آیا نادر در تاریخ این مملکت هیچ نقش اختصاصی فردی نداشته است؟ بدیهی است در شرایط بعد از آمدن افغانها و آن اوضاع اجتماعی و آن بلبشو اگر نادری هم نبود سرنوشت مملکت جور دیگری بود. ناگهان یک آدمی که فقط از یک خواص زیستی بهره‌مند است، یک آدمی با آن هیکل قوی، آن ارادهٔ بسیار قوی، آن جاه‌طلبی فوق‌العاده و آن غیرت [ظهور می‌کند و اوضاع را تغییر می‌دهد.] مسلّم اگر نادر وجود نمی‌داشت اوضاع این‌جور نبود، اوضاع دیگری بود. پس نبوغ را نمی‌شود انکار کرد، نمی‌شود گفت اگر نادر نبود یک کس دیگر کار نادر را می‌کرد. اگر کسی حرف اینها را بخواهد بگوید که شرایط مادی و اقتصادی [نابغه را ایجاد می‌کند، مثلاً] نادر نبود یک فرد دیگر، او نبود یک فرد دیگر به جای او می‌آمد و عین همان کار را کس دیگر می‌کرد [باید به او گفت] این‌طور نیست.

ـ با این تعریف که می‌فرمایید، آیا نقش نوابغ لازم است که مثبت باشد؟ مثلاً نقش معاویه...

نه، ممکن است گاهی منفی هم باشد. نقش نوابغ در تغییر تاریخ لزومی ندارد که

همیشه در جهت تکامل باشد، یا تکامل از هر جهت باشد. همان معاویه ـ بگذرید از مسئلهٔ حقیقت اسلام و این جور مسائل ـ از جنبه‌های سیاسی قدرت خارق‌العاده‌ای بود که شاید اگر او نمی‌بود یا آدم ضعیفی به جای او می‌بود اوضاع جور دیگری بود. همین امویها در مسئلهٔ سیاست ـ بگذرید از اینکه آنجا که تضاد منافع داشتند دیگر به هیچ چیز پایبند نبودند، از این یکی اگر بگذرید ـ می‌بینید مردم خارق‌العاده‌ای بودند، کوچک نبودند. عباسیها هم همین طور. شاید در سلسله‌های سلاطین دنیا مثل امویها و عباسیها نابغه کم پیدا شده باشد. مأمون مگر یک آدم کوچکی است؟! در همهٔ تاریخ دنیا شما بگردید نابغه‌ای مثل مأمون و هارون پیدا نمی‌کنید، و بی جهت نبود که توانستند یک چنین امپراطوری به این عظمت [تشکیل بدهند.] بنی‌عباس پانصد سال [سلطنت کردند.] کدام سلسلهٔ دیگر را در دنیا سراغ دارید که پانصد سال سلطنت کرده باشند؟!

غرض اینکه لازمهٔ نبوغ این نیست که نقشش همیشه مثبت و مفید باشد. البته نابغهٔ از هر جهت قهراً این‌جور است، ولی این نابغه‌ها اغلب از یک جهت نابغه هستند. اسکندر نابغه‌ای است که فقط در امر نظامی نابغه است. نادر هم همین‌طور است. نادر یک نابغهٔ نظامی است، آنهم فقط در کارهای سپاهیگری. در ادارهٔ مملکت که اصلاً از حد عادی هم منحط‌تر بود. آدمی بوده که به همان نسبت که در کار نظامیگری قوی بوده در کار مدیریت مملکت مرد منحط و پستی بوده است، خیلی هم فضاحت راه انداخت. می‌گویند امیرکبیر گفته است که اگر شاه عباس پادشاه می‌بود و من صدر اعظم و نادر وزیر جنگ، ما سه نفری دنیا را می‌گرفتیم. نادر فقط همان نبوغ نظامی را دارد. تا وقتی که کار نظامی می‌کند همواره پیشرفت و قدرت است. چهار صباح که ایستاده می‌خواهد مملکت را اداره کند افتضاح می‌کند، دائم آدم بکش و از همین مردم داخل، از کلّه‌ها مناره‌ها بساز. چشم بچهٔ خودش را کور کرد. کارهای عجیبی کرد که پست‌ترین آدمها هم این کارها را نمی‌کنند.

تأثیر عوامل محرک تاریخ در یکدیگر

بحث راجع به مسئلهٔ نوابغ و همچنین مسئلهٔ اختراعات است. نظریهٔ نوابغ و قهرمانان با اغلب نظریه‌های دیگری که داشتیم منافات زیادی ندارد، یعنی قابل جمع است. مثلاً اگر کسی بخواهد تاریخ را براساس محیط جغرافیایی یا نژاد و یا حتی اختراعات توجیه کند، مانعی ندارد که در عین حال قائل باشد که نژاد یا محیط جغرافیایی نوابغی می‌سازند، یعنی یک منطقهٔ خاص جغرافیایی است که از آنجا نابغه برمی‌خیزد نه همهٔ منطقه‌ها. همین‌طور که می‌گویند منطقه‌های خاصی هست که ملتهای قوی در آنجا به وجود می‌آیند و قهراً در میان افراد آن ملتها هم ـ که همهٔ افراد علی‌السویه نیستند و بدون شک اختلاف و تفاوت هست ـ باز افرادی هستند که نسبت به افراد دیگر فوق‌العادگی دارند، و باز محیط جغرافیایی است که نابغه به وجود می‌آورد و نابغه است که نقش زیادی در حرکت تاریخ دارد. می‌توانیم محیط جغرافیایی را بدون نابغه فرض کنیم مثلاً بگوییم که محیطهای شمالی، افراد و ملتهای قوی به وجود می‌آورند و همان خصلت طبیعی که این ملتها از محیطشان گرفته‌اند اینها را وادار به حرکتی در تاریخ می‌کند بدون اینکه نیازی به رهبر باشد. ولی ممکن است کسی این نظریه را به این شکل نپذیرد و بگوید: درست است که محیط جغرافیایی در روحیهٔ

ملت اثر می‌گذارد ولی بالاخره افراد برجسته و فوق‌العاده‌ای در میان همانها به وجود می‌آید که آنها هستند که این نیروها را در حرکتها و کارهای نظامی جمع و جور و رهبری می‌کنند. قدرت رهبری و مدیریت در نابغه فوق‌العاده است. افرادی نظیر بیسمارک ـ که مؤلف مثال زده است ـ یا نادر در ایران، یا افراد دیگری که تحولاتی به وجود آورده‌اند [از این قبیل‌اند]. درست است که نادر از نظر سربازی هم یک سرباز خیلی شجاع بود ولی خیلی سربازها بوده‌اند که مثل نادر شجاع و پهلوان بوده‌اند، اما نادر خصوصیت خودش را از این داشت که قدرت رهبری داشت، یعنی توانست نیروها را دور خود جمع کند و رهبری و هدایت نماید.

نظریهٔ نژاد نیز چنانکه گفتیم ـ و بعد دیدم مؤلف هم در آخر همین را می‌گوید ـ با نظریهٔ محیط جغرافیایی به یک اصل برمی‌گردند. عین این حرف را در آنجا هم می‌شود گفت.

می‌رسیم به مسئلهٔ اختراعات. در آخرِ سخن همین شخص هم این حرف بود، می‌گوید:

> تاریخ یعنی اختراعات بزرگ. در پشت تغییرات مکانیکی، تغییرات اقتصادی است و در پشت آن پیشرفت علوم طبیعی و در پشت آن تفکر مردان بزرگ در گوشهٔ خلوت.

می‌خواهد بگوید که تا محیطی مساعد نباشد مردان بزرگ شرایط مساعدی برای کارهای بزرگ پیدا نمی‌کنند و محیط نیز باید، هم از نظر علمی و هم از نظر اقتصادی مساعد باشد، و اینها را اختراعات مساعد می‌کند. قهراً این سؤال به وجود می‌آید که اختراعات ناشی از کیست؟ وقتی ما می‌گوییم «قهرمان» مقصود فقط قهرمان نظامی یا سیاسی نیست، بلکه قهرمان یعنی فرد فوق‌العاده. کسانی که می‌گویند: «قهرمانان تاریخ را به وجود آورده‌اند» مقصودشان منحصر به قهرمانان نظامی و سیاسی نیست. آن کسی که موفق به یک اختراع می‌شود مسلّم امتیازی با دیگران دارد یعنی قدرت مغزی‌ای دارد که دیگران ندارند، و لهذا بعد [مؤلف] اقرار کرده که اگر قهرمانان نقشی در تاریخ داشته باشند نقششان این است که اختراع

بزرگ می‌کنند و بعد در اثر اختراع بزرگ تاریخ را عوض می‌کنند.

البته این نظریه هم قابل رد است. خیر، یکی از کارهایی که مردان بزرگ می‌کنند اختراع است و بسیاری از مردان بزرگ هیچ اختراعی نداشته‌اند، فقط کشف علمی داشته‌اند و بعد دیگران کشف علمی آنها را مبنای یک سلسله اختراعات عملی قرار داده‌اند. خیلی از مردان بزرگ، بزرگیشان در جنبه‌های دیگر مثلاً جنبه‌های اخلاقی و تربیتی است، یعنی توانسته‌اند روحیه و خلق و خوی ملتی را عوض کنند؛ مثل بیماری که خون کثیفی در رگهای اوست، این خونهای کثیف و مریض را از رگهایش بیرون بکشند و بعد یک خون سالم وارد بدنش کنند و از این راه او را تغییر دهند. گاهی مردان بزرگی پیدا می‌شوند که اخلاق و عادات پست و منحطی را که به منزلهٔ خون کثیفی است که در رگهای مردمی هست و آنها را بیمار و ضعیف کرده، از روح آن مردم بیرون می‌کشند و به جای آن، خون پاک (اخلاق و عادات متعالی) وارد روحشان می‌کنند. اینها هم جامعه‌ها را تغییر می‌دهند. بله، تنها نظریه‌ای که نظریهٔ قهرمانان با آن صد درصد تناقض دارد همان نظریهٔ توجیه اقتصادی تاریخ یا نظریهٔ مارکسیسم است، چون این نظریه برای وجدان به معنی اعم هیچ‌گونه اصالتی قائل نیست یعنی وجدان بشر را ساختهٔ اوضاع و شرایط اقتصادی و در واقع انعکاس آن شرایط و اوضاع می‌داند، بنابراین وضع عمومی زندگی مادی است که وجدان همهٔ افراد و از آن جمله نوابغ را در یک جهت خاص می‌سازد. نقش نوابغ فقط این است که آنها مظهر خواهند بود. فرق است میان اینکه کسی مظهر ارادهٔ یک ملت باشد[۱] [و اینکه او رهبر و به حرکت درآورندهٔ آن ملت باشد.] نظریهٔ قهرمانان با این نظریه صد درصد تناقض دارد. نقش قهرمانان از دیدگاه این نظریه را بعد که نظریهٔ توجیه اقتصادی تاریخ مطرح شد بیان می‌کنیم.

۱. در واقع به منزلهٔ سَمبُل می‌شود؛ یعنی قومی، ملتی دارد حرکتی را انجام می‌دهد؛ یک فرد، شاخص‌تر از دیگران است و او در همان جهت حرکتی است که دیگران دارند، نه اینکه او اینها را به حرکت درآورده بلکه این حرکت وجود دارد، منتها او نمایانگر آنهاست. دیگران دیده نمی‌شوند، او دیده می‌شود و الّا او هم یکی از آنهاست.

عامل جغرافیا و حرکت تاریخ

در مسئلهٔ آب و هوا مسائلی هست که باید بیان شود. تأثیر منطقه گاهی این‌طور تعبیر می‌شود که مردم منطقه‌هایی که در آنجا وسیلهٔ معیشت وجود ندارد، به دلیل نبود وسیلهٔ معیشت در حال بدویت باقی می‌مانند. مردم مناطقی هم که در آنجا وسایل معیشت صد درصد از طرف طبیعت قبلاً آماده شده است باز به دلیل اینکه احتیاجی ندارند به این که کوشش کنند و با طبیعت مبارزه کنند و مواد را به صورت مفید درآورند ـ چون مواد آماده را همیشه از طبیعت می‌گیرند ـ هیچ‌وقت ترقی نمی‌کنند. ولی در مناطق حد متوسط که نه فاقد وسیلهٔ معیشت است بکلی، و نه وسیلهٔ معیشت کاملاً در دسترس است، یک حالت حد وسطی هست که زندگی انسان محصول دو چیز است: مواد اولیه، و کوششی که خودش به عمل می‌آورد. این ملتها ترقی می‌کنند. ممکن است کسی بگوید توجیهی که ارسطو و دیگران کرده‌اند روی این جهت بوده. ولی در باب مناطق، یک حرف دیگری هم هست که قدما مثل بوعلی سینا ـ که حتماً ارسطو هم همین نظر را داشته ـ دارند. آنها اقلیمها را به اقلیمهای خیلی سرد، خیلی گرم و معتدل تقسیم می‌کردند و معتقد بودند که در اقلیمهای معتدل

مزاجهای معتدلتر به وجود می‌آید[1] و روی حسابهایی که پیش خودشان داشتند[2] معتقد بودند که در مناطق معتدل ترکیبات مادی و بدنی و به قول آنها مزاجهای معتدلتر به وجود می‌آید و مزاجهای معتدلتر روحهای لطیف‌تر و قویتر به وجود می‌آورد. این غیر از آن نظریه است که مردم برخی مناطق به دلیل اینکه مواد، صد درصد در اختیارشان نیست و صد درصد هم از اختیارشان خارج نیست و زندگی آنها محصول کار و ماده است ترقی می‌کنند، بلکه مقصود این است که اساساً منطقه‌های مختلف انسانهای مختلف می‌آفریند. انسانهایی که در مناطقی زندگی می‌کنند که در واقع آن مناطق منطقهٔ زندگی نیست (مثل آدمهایی که در تنور زندگی می‌کنند، در جایی زندگی می‌کنند که جای زندگی نیست) ساختمان بدنی آنها قهراً به گونه‌ای می‌شود که بتواند با آنجا سازگار درآید و بنیه‌های این انسانها از اعتدال خارج است. آنهایی که در مناطق خیلی گرم زندگی می‌کنند و آنهایی که در مناطق خیلی سرد هستند بنیه‌هایشان از اعتدال کامل خارج است؛ مردم مناطق حد وسط از بنیه‌های معتدل برخوردارند و بنابراین مردم این مناطق هستند که تمدن‌ساز و فرهنگ‌سازند به دلیل اینکه ساختمان بدنی‌شان متفاوت است. این یک نظریهٔ دیگر و غیر از آن نظریه است.

بعلاوه، نظریه در باب آب و هوا و منطقه را دو جور می‌شود تصویر کرد (کما اینکه در باب نژاد هم همین حرف هست): یکی اینکه اختلاف مناطق سبب تحرک شده ولی این حرکت از مناطق مخصوصی شروع می‌شود، اما باز هم تمدن را در واقع هر دو منطقه به وجود آورده گو اینکه از یک منطقه شروع شده است، نظیر حرکت هوا که ما اسمش را «باد» می‌گذاریم. اگر همهٔ هوای جوّ به یک درجه سرد و یا گرم باشد هیچ وقت هوا تحرک پیدا نمی‌کند، همیشه ساکن و راکد است و قهراً اگر عفونتی یا بوی خوشی در فضا پخش شود هیچ وقت از آنجا جدا نخواهد شد و هوا عوض نمی‌شود. ولی اگر اختلاف پیدا شود، به علل خاصی جوّ در یک جا گرمتر و در جای دیگر سردتر شود، هوای گرم به دلیل اینکه سبکتر است بالا می‌رود و هوای

۱. مقصود از «مزاج» همان ترکیب بدنی است.

۲. اینها یک نظریه‌ای دارند و معتقدند که ماده هر مقدار که اعتدالش دقیقتر باشد ـ به قول خود آنها ـ صورتهای کاملتری پیدا می‌کند.

سرد چون سنگین‌تر است پایین می‌آید، تحرکی ایجاد می‌شود و از اینجا باد پیدا می‌شود و باد همراه خود خیر و برکتهایی می‌آورد مثلاً تخمهایی را از جایی به جایی پخش می‌کند، ابرها را حرکت می‌دهد و کارهای دیگر.

ممکن است کسی بگوید اصلاً اختلاف مناطق جغرافیایی سبب تحرک تاریخ است ـ که نظر ابن خلدون تقریباً چنین نظری است ـ منطقه‌های سرد افراد قوی به وجود می‌آورد و منطقه‌های گرم افراد ضعیف و سست و تنبل، و همیشه حرکت از ناحیهٔ مناطق شمالی پدید می‌آید (چون اغلب، زندگی در نیمکرهٔ شمالی است) و بعد می‌آید تا حدود خط استوا. همیشه حرکتها از مناطق شمالی و سرد که افراد قوی به وجود می‌آورد پیدا می‌شود ولی به سوی مناطق استوایی و جنوبی؛ یعنی در واقع اگر مناطق جنوبی نبود نیز تحرکی نبود، مثل همان هوای سرد و گرم و پدید آمدن باد. و به قول اینها (البته نقض هم دارد) حرکتهای بزرگ تاریخ همیشه هجومهایی بوده که اقوام شمالی به سوی اقوام جنوبی برده‌اند. در اثر آب و هوا تضاد به وجود می‌آید، مردمی به دو گونهٔ مختلف پدید می‌آیند، از آن طرف مردم قوی و از این طرف مردم ضعیف. چون تضاد به وجود می‌آید حرکت پیدا می‌شود، حرکت که پیدا شد تمدنها تغییر می‌کند، محصولی از جایی به جایی می‌رود، از آنجا به جای دیگر می‌رود و این‌جور حرفها. بنابراین باید اینها را از یکدیگر تفکیک کرد.

□

در ایران این مَثَل را از قدیم می‌گفتند (چون امثال، هرکدام جزئی از حقیقت در آن هست منتها تمام حقیقت نیست)، مقایسه می‌کردند میان یزدیها و شمالیها، می‌گفتند مردم شمال به دلیل اینکه وسایل برایشان بیشتر فراهم است ـ گذشته از اینکه منطقهٔ شمال منطقهٔ مرطوبی است و خود رطوبت اندکی سستی ایجاد می‌کند ـ احتیاجشان به تلاش، کم است ولی منطقهٔ یزد یک منطقهٔ بی‌آب و علف است و از حوایج زندگی دور است؛ نیاز به تلاش در آنجا بیشتر است و شاید هیچ منطقه‌ای در ایران از این جهت مثل یزد نباشد، و به این دلیل است که مردم یزد نه تنها از مردم شمال بلکه از همهٔ مردم دیگر سایر مناطق ایران فعالتر و کاری‌تر و بلکه باهوش‌تر هستند، چون تلاش قهراً هوش و تجربه را نیز زیاد می‌کند و این تأثیر منطقه است، یعنی منطقه این طور اثر می‌گذارد که همان احتیاجی که مردم یزد بیشتر دارند به اینکه

مثلاً آب را از چاههای خیلی عمیق [بیرون بیاورند آنها را فعالتر و کاری‌تر می‌کند.] خیلی فرق است میان کسی که بخواهد آب را از چاه دویست متری جاری کند و کسی که در کنار نهری است که همین‌طور از کوه می‌ریزد و هیچ‌گاه احتیاج ندارد [که برای به دست آوردن آب تلاش کند]، با دستش هم می‌تواند آب را در مزرعهٔ خود باز کند. فرق است میان کسی که احیاناً در منطقه‌ای است که احتیاج پیدا می‌کند زراعت را با دلو آب دهد، و کسی که در منطقه‌ای است که یک وقت ده شبانه‌روز باران پشت سر هم می‌بارد. غرض اینکه این مطلب مثالی است برای این مورد و مثال درستی هم هست.

می‌بینیم که در همهٔ این نظریات، جزئی از حقیقت هست و نمی‌توان آن جزء را انکار کرد، منتها منحصر کردن درست نیست. هرکسی از یک زاویه دیده و چون از همان یک زاویهٔ بالخصوص نگاه کرده دیگر هر علت دیگری را بکلی خواسته نفی کند، [گفته است] هر چه هست همین است و غیر از این چیزی نیست.

□

اینکه مؤلف می‌گوید آب و هوا در اقوام ابتدایی اثر دارد، براساس همان حرف است که منطقه است که افراد را می‌سازد. اقوام انسانها تا وقتی که با طبیعت باید تلاش کنند و به عبارت دیگر اقوام ابتدایی که به همان محصولات ساختهٔ طبیعت قناعت می‌کنند قهراً میانشان تفاوت است. ولی وقتی که مسئله می‌رسد به یک سطح تمدن بالاتر، آنها (ساکنان مناطق پرنعمت) به همان اندازه کار احتیاج پیدا می‌کنند که اینها (ساکنان مناطق کم‌نعمت). مثلاً اگر بخواهند یک کارخانهٔ برق در شمال ایران راه بیندازند همان مقدار احتیاج به وقت و کار و فعالیت دارد که در یزد. پس مادامی که انسانها به صورت اقوام ابتدایی و وحشی هستند و تماسها تماسهای ابتدایی با طبیعت است میان مردم مناطق مختلف تفاوت است، ولی وقتی که سطح تمدن بالا می‌رود دیگر اختلافشان یا از بین می‌رود و یا خیلی کم می‌شود و به بیان دیگر تدریجاً کمتر می‌شود.

□

مؤلف می‌خواهد بگوید که شرایط جغرافیایی منطقهٔ هندوستان که هوایش هم گرم است و هم مرطوب و آدمهایی سست و بی‌حال و منفی به وجود می‌آورد، یعنی

منطقه طوری است که حالت بیزاری از کار و فعالیت را در انسان ایجاد می‌کند، این شرایط حتی در فلسفهٔ هندی و در آداب و عاداتشان تأثیر بخشیده است. نظیر آن حرفی که مارکس می‌گوید: اوضاع اقتصادی در فکر و فلسفه و آداب مؤثر است، این شخص می‌خواهد بگوید محیط جغرافیایی مؤثر است. اشاره به آن حرفی می‌کند که آنها در فلسفه‌شان غایت و کمال انسان را چیزی به نام «نیروانا» می‌دانند که از آن به «عدم مطلق» تعبیر کرده‌اند، پس کمال نهایی انسان را در یک امر منفی جستجو می‌کنند. می‌خواهد بگوید این تأثیر آب و هواست که اینها را این‌طور منفی کرده. در مناطق دیگری ممکن است کار نشانهٔ تشخّص باشد ولی این منطقه چون حالت بیزاری از کار را به وجود آورده قهراً از نظر اخلاقی هم اثر بخشیده که اخلاقاً برای آنها کار نکردن تشخّص باشد و کار کردن ننگ و عار ـ که در این زمینه‌ها آداب و عادات عجیبی از متشخّصین و راجه‌های هندی نقل می‌کنند ـ و بعد مثالهایی ذکر می‌کند که مثلاً بعضی‌ها ناخنهایشان را نمی‌گرفتند به علامت اینکه معلوم باشد که این دستها کار نمی‌کند و احتیاج به کار ندارد. دلیل خلافش ـ یعنی دلیل بر اینکه این امر کلیت ندارد ـ این است که ما اکنون می‌بینیم که در محیطهای دیگری هم کار نکردن علامت تشخص است. الآن در همین محیطهای خودمان برای خانمها کار نکردن علامت تشخص است. مؤلف از آناتول فرانس [در ذکر علائم تشخص و کار نکردن] نقل می‌کند: «... و کفشهای پاشنه‌بلند». کفشهای خیلی پاشنه بلند که قدیم معمول بود خانمها پایشان می‌کردند، معلوم بود که کفشِ کار نیست، کفش تشخص و [علامت کار نکردن است؛] یا اینکه امروز برخی خانمها ناخنها را بلند می‌کنند برای این است که معلوم باشد که اینها خیلی خانم هستند و کار نمی‌کنند، علامت کار نکردن است. این کم‌کم به عبا و قباها و نعلینهای ما هم می‌رسد (وَ ثیابَکَ فَطَهِّرْ)[1]؛ علامت این است که از کار معافیم و اتفاقاً همین‌طور هم هست یا لااقل از نوعی کارها معاف هستیم. اینها دلیل بر این است که این آداب و عادات، صد درصد به منطقه مربوط نیست و گاهی علل دیگری اینها را به وجود می‌آورد.

□

۱. مدّثّر / ۴.

تأثیر نژاد

کنت گوبینوی فرانسوی وزیر مختار ایران بوده است. در زمان ناصرالدین‌شاه سه سال در ایران بوده و کتابی به نام **سه سال در ایران** نوشته است که به فارسی ترجمه شده و در آن کتاب اوضاع آن زمان (اوایل دورهٔ ناصرالدین‌شاه) را تشریح کرده است. او نظریهٔ خاصی دربارهٔ تاریخ دارد که به نام خودش معروف است (گوبینیسم) و همان نظریهٔ نژادی تاریخ است. به هر حال این یک مسئله‌ای است و مسئلهٔ مهمی هم هست.

مسئلهٔ ناسیونالیسم که امروز مطرح است بیشتر جنبهٔ خونی و نژادی دارد، منتها امروز از ناسیونالیسم تعبیر دیگری در دنیا می‌شود و آن تعبیر فرهنگی آن است؛ یعنی معتقد به فرهنگ ملی و فرهنگ قومی هستند و می‌گویند هر قومی در عالم از خودش فرهنگی دارد و قومیت او به فرهنگش بستگی دارد و قوام او هم فرهنگ اوست. و لذا می‌گویند تمدن، بشری است چون تمدن مربوط به ابزار است و ابزار اختصاص به هیچ قومی ندارد؛ ممکن است قوم خاصی آن را به وجود آورده باشد ولی بعد به هیچ قومی اختصاص پیدا نمی‌کند. ولی فرهنگ مربوط به روح یک مردم است و هر مردمی یک روح خاص دارند که همان فرهنگ خاص آنهاست. امروز می‌خواهند ناسیونالیسم را براساس فرهنگ توجیه کنند و حتی عده‌ای می‌خواهند منکر بشوند که [یک فرهنگ می‌تواند فرهنگ جهانی باشد؛ می‌گویند] اصلاً فرهنگ جهانی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم، فرهنگها همه قومی است، پس ناسیونالیسم هم در جای خود درست است. البته ریشهٔ این نظریه همان بحث نژاد بوده که مخصوصاً آلمانیها خیلی روی آن تکیه داشتند که «نژاد ژرمن نژاد برتر است».

این بحثی بود که قبلاً هم داشتیم و در آخر این فصل نیز مؤلف همان را مطرح کرده است. بعد از آنکه راجع به نژاد بحث زیادی می‌شود و مثالهایی از تاریخ ذکر می‌گردد و صاحب این نظریه بعضی نژادها را نژادهای برتر می‌داند و بعضی را نژادهای پایین‌تر، مؤلف در پایان می‌گوید نژاد یعنی مردمی که به یک اصل واحد منتهی می‌شوند ولی ما می‌دانیم که در نهایت امر همهٔ اصلها به یک اصل برمی‌گردد، بنابراین اختلافات جنبهٔ نژادی ندارد و باز برمی‌گردد به جنبهٔ منطقه‌ای و محیط

جغرافیایی؛ مثلاً نژاد سفید را منطقه‌اش نژاد سفید کرده و در اصل با نژاد زرد و نژاد سیاه یک ریشه داشته است و همین‌طور نژادهای دیگر. بنابراین اگر تفاوتی میان نژادها هست معلول منطقه است، پس بالاخره اصل برمی‌گردد به همان آب و هوا. پس این نظریه، نظریهٔ جدیدی نیست.

ولی یک چیزی من به نظرم رسید و آن اینکه ممکن است کسی بیاید نژاد را از آب و هوا تفکیک کند و بگوید درست است که همهٔ نژادها به یک اصل برمی‌گردند ولی مانعی ندارد که بعضی از افرادِ برخی از نژادها ولو به علل تصادفی ـ نه اینکه مربوط به آب و هوا باشد ـ در زمانی تغییراتی در ژن آنها پیدا شود که در نسلهای بعد اصلاً نسل عوض شود، و این خودش ممکن است حتی یک علت تصادفی هم داشته باشد نه اینکه مربوط به آن منطقه باشد، همین‌طور که در تکامل حیوانات می‌گویند که گاهی چند فرزند از یک جفت به وجود می‌آید ولی در میان اینها به یک علت خاصی می‌بینید یکی دارای یک امتیاز فوق‌العاده می‌شود، به طور جهش‌وار و ناگهانی تغییراتی در ژنهای اصلی او پیدا می‌شود که بعد بکلی نسل او با نسلهای خواهر و برادرهایش متفاوت می‌شود. ممکن است کسی بر این اساس ادعا کند ـ چنانکه افرادی مدعی بودند ـ که خونها و نژادها متفاوت است (البته اینها دلیل ندارد). مثلاً اگر بگویند نژاد سفید برتر از نژاد سیاه است، می‌خواهند بگویند که در آن اجداد خیلی قدیمی نژاد سفید تحولی در ژن آنها پیدا شده که این تحول در نژادهای دیگر پیدا نشده است. بنابراین ممکن است ما این نظریه را از نظریهٔ آب و هوا و منطقه جدا بدانیم.

ـ ما تا به حال به چند مورد برخورده‌ایم که این نظریات را به علتش برگردانده‌ایم، یعنی گفته‌ایم این نظریه برمی‌گردد به نظریهٔ قبلی. ولی ممکن است بگوییم ما کاری نداریم که این نظریه به چه برمی‌گردد، می‌خواهیم بگوییم آنچه مؤثر است چیست؟ مثلاً می‌گوییم تحت هر شرایطی اگر نژاد آریایی به وجود بیاید تاریخ را پیش می‌برد، یعنی عامل مستقیم تاریخ نژاد آریایی است، حال تحت شرایط آب و هوای معتدله به وجود بیاید یا آب و هوای سردسیر.

فرض این است که تحت هر شرایطی به وجود نمی‌آید. حرف او این است که مثلاً نژاد آریایی یعنی «نژاد ساخته شدهٔ این منطقه» یعنی اگر شما همین نژاد را قبلاً گذاشته بودید در منطقهٔ دیگری، این دیگر این نبود، آن شده بود، و اگر آن راگذاشته بودید اینجا آن نبود، این شده بود؛ نه اینکه مثلاً نژاد آریا نژادی است که اگـر در آفریقا هم زندگی کرده بود همین خصلتهای فعلی را داشت. اگر در آنـجا زنـدگی می‌کرد خصلتهای آفریقاییها را داشت.

ـ بر مبنای اینکه هر چیزی علتی دارد، هر نظریه‌ای هم علتی دارد.

ما دربارهٔ علت نزدیک و علت مباشر بحث می‌کنیم. منتها این علتها راکـه در کنار یکدیگر ذکر می‌کنیم اگر یکی علت دیگری باشد دیگر دومی عامل مستقلی نیست، یعنی هر دو برمی‌گردد به یک نظریه. مثلاً نظریهٔ نژاد و نظریهٔ منطقه تقریباً هر دو به یک نظریه بر می‌گردد و دیگر نمی‌توانیم اینها را دو نظریهٔ جدا حساب کنیم؛ چون کسانی هم که می‌گویند «منطقه» مقصودشان این نیست که اگر گروهی را از یک جا به جای دیگر ببرند ـ مثل کاری که امثال نادر مـی‌کردند، یکـدفعه یک کـوچ دسته‌جمعی می‌دادند ـ مثلاً مردمی را از عربستان به این منطقه بیاورند، در ظـرف یک یا دو سال فوراً خلق و خویشان عوض می‌شود؛ بسا هست چندین نسل بـاید بگذرد تا [خلق و خویشان] عوض شود (به شرط اینکه ازدواج نکنند؛ اگر ازدواج کنند زودتر تغییر می‌کنند) یعنی آب و هوا تأثیر تدریجی روی اقوام مـی‌بخشد و چنین نیست که یک تأثیر دفعی داشته باشد.

□

ـ راجع به این مسئله‌ای که فرمودید امکان دارد که تـصادفاً در یک ژن تغییراتی ایجاد شود، باید ببینیم که از نظر علم ژنتیک می‌توانـد چـنین چیزی باشد یا نمی‌تواند؟

البته تصادف که ما می‌گوییم به همان معنایی است که قبلاً عرض کردیم، یعنی

یک علت غیر کلی، یک علت شخصی و فردی.

ـ یعنی باید ببینیم آیا می‌شود که در شخصی که در ژنهای قبلی او شرایط یک جور بوده، یکدفعه در ژن بعد از او تغییرات خاصی صورت بگیرد؟

بله، این راکه می‌گویند هست و تجربه هم نشان داده که هست.

ـ البته در خواص اصلیش می‌گویند نیست ولی در امور عرَضی امکان آن وجود دارد.

در چی مثلاً؟

ـ مثلاً تصادف، شکل پا و دست و چشم و غیره را عوض نمی‌کند اما امکان دارد که رنگ یا چهره را عوض کند.

نه، مثلاً گوسفند قره کل، ابتدا از نژاد همین گوسفندهای عادی است ولی یک‌وقت شما می‌بینید که در یک زایش خاصی که علم نتوانسته آن را تحت ضابطه در آورد (لابد ضابطه‌ای دارد) برّه‌ای به وجود می‌آورد که پوستش امتیازی دارد و با پوستهای دیگر از زمین تا آسمان متفاوت است که آن راگوسفند قره کل می‌گویند.

ـ بالاخره گوسفند همان گوسفند است.

بله، گوسفند همان گوسفند است. درگذشته همین تحولاتی که به صورت جهش صورت گرفته و به قول اینها نوعی به نوع دیگر متبدّل شده، چگونه بوده است؟ در یک نسل یکمرتبه جهش‌وار این کار انجام شده و این جور نبوده که نظریهٔ داروین تدریجاً و به طور غیر محسوس عملی شده است. می‌گویند به مرحله‌ای می‌رسد که یکدفعه نسلی که متولد می‌شود، با نسل گذشته تفاوت خیلی زیاد و عمیقی دارد.

ـ تفاوت اصیل که ندارد.

تفاوت اصیل دارد به گونه‌ای که او را از نوعی به نوع دیگر خارج می‌کند (موتاسیون).

ـ یعنی انسان به شکل چیز دیگری می‌شود؟

بله. البته هنوز از انسان به آن طرف پیدا نشده.

ـ یعنی انسان از نسل حیوان است؟

مطابق نظریهٔ اینها همین طور است. اینها که می‌گویند انسان از نسل حیوان است چه می‌گویند؟

ـ همین را رد می‌کنند.

نه، از نظر علمی قابل رد نیست و نباید هم رد کرد. چرا باید رد کرد؟! نظر علمی که رد کردنی نیست و دلیل هم ندارد که کسی بخواهد رد کند.

ـ تجربه و واقعیت نشان می‌دهد که هیچ وقت یک حیوان ـ گرچه تغییراتی در چهره و اندامش پیدا شده ـ حیوان دیگری نشده است.

ما که اطلاع مستقیم نداریم ولی زیست‌شناس‌های امروز به چنین چیزی معتقدند. حال ممکن است روزی نظریهٔ دیگری [پیدا شود.]

ـ فکر نمی‌کنم از نظر علمی ثابت شده باشد.

نظریهٔ «موتاسیون» که امروز می‌گویند مگر غیر از این است؟

ـ نتوانسته‌اند ثابت کنند که در طول یک میلیون سال مثلاً موشی اسب شده باشد.

نه، نمی‌گویند هر چیزی هر چیزی می‌شود. به این شکل نمی‌گویند که مثلاً یکدفعه یک موش اسب شود، بلکه به صورتی که مثلاً یک موش یک موش‌خرما شده باشد؛ در همین حد است. حلقاتی دارد ولی تغییرات به طور ناگهانی انجام می‌شود، مثلاً در طول صد نسل هیچ تفاوتی نیست ولی یکمرتبه در یک نسل یک تفاوت عمیق پیدا می‌شود. تفاوتی که در ژنهای حیوان اثر می‌گذارد یک امر عرَضی نیست که باز اولاد او مثل اجدادش باشند، بلکه از آن به بعد اولاد او همه مثل خودش هستند.

ـ آیا مادیون هم همین را قبول دارند؟

همه قبول دارند.

ـ ولی می‌گویند از راه ژنها فقط جسمیات منتقل می‌شود و روحیات به هیچ وجه انتقال پیدا نمی‌کند.

این درست است و همه قبول دارند. مکتسبات (نه روحیات) یعنی اخلاق اکتسابی منتقل نمی‌شود اما اخلاق فطری و طبیعی چرا؛ یعنی اگر مثلاً گوسفند یا سگی را تربیت خاصی کرده باشند، هیچ‌وقت تربیت آن سگ به توله‌هایش منتقل نمی‌شود. اگر به آن سگ چیزهایی یاد داده باشند معلوماتش منتقل نمی‌شود، کما اینکه در انسان هم همین‌طور است. هیچ‌وقت مثلاً یک صنعتگر که سالها زحمت کشیده صنعتی را یادگرفته، بچه‌اش صنعتگر به دنیا نمی‌آید چون [صنعتگری] امری است اکتسابی. یک عالِم هم بچه‌اش عالِم به دنیا نمی‌آید. یک با تربیت هم بچه‌اش

باتربیت به دنیا نمی‌آید. امور اکتسابی قابل وراثت نیست. نظریهٔ داروین براساس این بود که امور اکتسابی هم قابل وراثت است که رد شد. ولی یک سلسله امور فطری هست که حتی اینها روحی هم هست و خیلی اوقات ارثی است. اینکه می‌گویند: «اَلْوَلَدُ سِرُّ اَبیهِ» یک تجربه‌ای است، یعنی در خیلی از افراد همان خصلتهای خُلقی پدر [وجود دارد.]

ـ همین را معتقدند منتقل نمی‌شود؛ یعنی مادیون می‌گویند فقط جسمیات یعنی شکل پدر به فرزند منتقل می‌شود ولی روحیات او اصلاً منتقل نمی‌شود.

البته کلیت ندارد ولی «اصلاً» نیست، چون می‌گویند وراثت وقتی که منتقل می‌شود ظاهر نمی‌شود. مثلاً ممکن است که اخلاق و خصلتهای یک فرد به فرزندش و به فرزند فرزندش منتقل شود بدون اینکه در او بروز داشته باشد؛ در نسل هفتم یا هشتم ـ و شاید بیشتر ـ یکمرتبه تمام خصلتهای آن جدّ هفتم یا هشتم در او بروز می‌کند.

ـ می‌گویند در مورد جسمیات مثل رنگ چنین می‌شود. مثلاً دیده‌اند که پدر سیاه پوست بوده و مادر سفید پوست، در طول چهار نسل صفت مادر بر صفت پدر چربیده ولی نسل پنجم سیاه پوست شده است.

خصلتهای روحیِ وابسته به جسم منتقل می‌شود. بعضی خصلتهای روحی فقط یک سلسله استعدادهاست که بستگی دارد به ساختمان جسمی، چنانکه قدیمی‌ها افراد را [از نظر مزاجی و اخلاقی] تقسیم می‌کردند به افراد بلغمی، افراد صفراوی و غیره. این بلغم و صفرا و گروه خون و غیره، اموری جسمی است ولی همینها در زمینهٔ اخلاقی مؤثر است.

ـ مادیون (مارکسیستها) می‌گویند همهٔ اینها اکتسابی است.

این نظریه به فلسفهٔ مارکسیسم مربوط نیست، حرفی است که علمای فن باید بگویند.

غرض اینکه این مطلب به صورت یک احتمال و یک نظریهٔ احتمالی بود که عرض کردم. حال اگر کسی منکر این نظریه باشد [مسئله منتفی است] و بعلاوه لزومی ندارد که ما آن نظریهٔ نژادی را به خصلتهای روحی سرایت بدهیم، در همان حد خصلتهای جسمی هم کافی است. مثلاً اگر بگوییم که نژاد سفید در شرایط خاصی تحولی در آن پیدا شد که قوی شد، در نتیجه نسل اینها همیشه قویتر هستند، اعصاب قویتری دارند یا خونشان گروه خاصی است، باز می‌شود امر جسمی. لزومی ندارد که حتماً ما روحیات را قابل انتقال بدانیم تا نظریهٔ نژاد از آن نظر قابل توجیه باشد، در جسمیاتِ فقط هم اگر بگوییم باز قابل توجیه است.

□

ـ ... که چطور ممکن است یک واقعهٔ بزرگ در تاریخ مؤثر نباشد؟

نه، مقصود از «مؤثر نباشد» این است که نمی‌شود هیچ چیزی در هیچ چیزی مؤثر نباشد. آن زمانی که هیتلر همهٔ دنیا را گرفته بود و اسمش همهٔ دنیا را پر کرده بود، روی همین خصلت نژادی، لُرها می‌گفتند که این از نژاد لُر است، اسمش هم هیتلُر است و نه هیتلِر، و متلکی هم به اصفهانیها می‌گفتند که هیتلر اصفهانی است و شیعه هم هست و نوع سبکش هم این بود:

دشمن عثمان و بوبِکر و عُمِر　　　عبده الراجی آدولفُ هیتُلِر

اینها هم می‌گفتند که «مسیح» از این نژاد بود. خود مریم و مسیح را می‌بینیم که در نقاشیها تصویر آنها را به صورت انسانهای سفید و مو بور می‌کشند (مثل اروپاییها)، در صورتی که مسیح و مریم فلسطینی بودند و مسلّماً دارای موی سیاه بودند.

توجیه اقتصادی تاریخ

دورهٔ اشتراک اولیه همان دورهٔ شکار و شبانی است، یعنی دوره‌ای که بشر در اثر بدویت زندگی قادر نبوده که هر فردی بیش از مقدار احتیاج خود تولید کند. قهراً این زمینه، زمینهٔ اشتراک است زیرا در این دوره انسانها مثل حیوانات زندگی می‌کرده‌اند؛ مثل مرغی که می‌رود دانه می‌چیند و فقط آن دانه‌ای است که می‌چیند و می‌خورد، آن مرغ دیگر هم همان کار را باید بکند و یک مرغ نمی‌تواند مرغ دیگر را استثمار کند. دورهٔ شکار و شبانی منطبق می‌شود با دورهٔ اشتراک اولیه و لازمه‌اش اشتراک است. دورهٔ دوم دورهٔ کشاورزی است. در دورهٔ کشاورزی، بشر تحولی پیدا می‌کند و می‌رسد به آنجا که می‌تواند مازاد بر زندگی فردی خود تولید کند. زمینه آن وقت برای استثمار درست می‌شود که یک فرد خودش کار نکند و دیگری بتواند آنقدر کار کند که هم خودش بخورد و هم مازاد را آن فرد از او بگیرد. این دوره که از نظر ابزاری دورهٔ کشاورزی نامیده می‌شود، از نظر نظام اجتماعی دورهٔ فئودالیسم نام دارد. برده‌داری و فئودالیسم از یکدیگر جدا نیستند، مراحل مختلف دورهٔ کشاورزی هستند. دورهٔ برده‌داری یا دورهٔ فئودالیسم دورهٔ استثمار است ولی استثمار به این شکل که عده‌ای از کار یدی دیگران استثمار می‌کنند، منتها یک وقت

به شکل برده‌داری است که عده‌ای اساساً مالک آن افراد می‌شوند و یک وقت به شکل ارباب رعیتی است. البته تقسیمات اینها با همان دنیای اروپا تطبیق می‌کند که در آن، نظامی بوده به نام نظام «سِرواژ» که این نظام در مشرق زمین وجود نداشته است و یک حالت بینابین بوده میان برده‌داری و ارباب رعیتی که در مشرق زمین وجود داشته است، به این معنی که رعیت از نظر سهمی که می‌برده مالکیت شخصی داشته ولی جزء زمین بوده است؛ یعنی رعیتی که مال فلان ده بود حق انتقال از آن ده به ده دیگر را نداشت، ارباب که می‌آمد این ده را می‌فروخت با رعیتهایش می‌فروخت، یعنی رعیت هم جزء این ده بود و حق انتقال از جایی به جایی را نداشت. این هم خودش یک دورهٔ شبه بردگی بوده. بنابراین دورهٔ بردگی و فئودالیسم هر دو یک دوره می‌شود. از نظر نظام اجتماعی باید اسمش را برده‌داری یا فئودالیسم بگذاریم ولی از نظر ابزاری باید آن را دورهٔ کشاورزی بنامیم.

بعد می‌رسیم به دورهٔ صنعتی که این دوره را نیز با دو سه دوره می‌توان تطبیق کرد ولی همه را یک دوره حساب می‌کنند؛ دوره‌ای که بشر رسیده به حدی که دیگر کار او کار یدی نیست، کار فنی است، یعنی استثمار شکل دیگری پیدا می‌کند، به صورت سرمایه و ابزار صنعتی در می‌آید.

بنابراین اینها با هم تناقض ندارند. نمی‌شود گفت که از نظر ابزاری مثلاً سه یا چهار دوره داریم ولی از نظر نظام اجتماعی پنج دوره داریم، زیرا این تناقض است؛ یعنی آنها که می‌گویند اساساً تحولات اجتماعی تابع تکامل ابزار تولید است، نمی‌شود ابزار تولید سه دوره داشته باشد و نظامات اجتماعی چهار یا پنج دوره. خواستم توضیحی در این باره داده باشم.

□

اصول چهارگانهٔ دیالکتیک

اجازه بدهید که من توضیحی راجع به اصول چهارگانهٔ دیالکتیک بدهم. در اینجا نکاتی هست که به صورت سؤال طرح می‌کنیم. صِرف این اصول چهارگانه را ما نمی‌توانیم مشخِّص مکتبی که امروز آن را مکتب دیالکتیک می‌نامند (چه دیالکتیک هگل و چه دیالکتیک مارکس) بدانیم. از این چهار اصل، اصل ارتباط

اشیاء با یکدیگر را و اینکه همهٔ اجزاء عالم با یکدیگر پیوندی دارند از قبیل پیوند اعضای یک اندام با یکدیگر، خود اینها هم قبول کرده‌اند و این یک اصل بسیار قدیمی و مسئله‌ای است که از قدیم الایام مطرح بوده و حتی ارسطو هم آن را طرح کرده و در کتابهایی مثل **اسفار** نیز نقل می‌شود. ما هم در جلد پنجم **اصول فلسفه** مسئلهٔ وحدت عالم را طرح کرده‌ایم و اتفاقاً فقط مادیین قدیم مثل ذیمقراطیس بوده‌اند که این اصل را قبول نداشته و معتقد بوده‌اند ماده به صورت اجزاء پراکندهٔ متفرقی است که از ازل حرکات نامنظمی داشته‌اند و بعد به طور تصادف وابستگیهایی پیدا شده است یا مثل نظریه‌ای که به کانت و لاپلاس یا به دکارت نسبت می‌دهند (نظریهٔ گردبادها). ولی ارسطو و پیروان او معتقد بودند که خیر، بر عالم یک نوع وحدت و یک نوع ارتباط حکمفرماست، که بعد در اینکه این ارتباط را چگونه باید تصویر کرد مختلف نظر داده‌اند. از جمله گفته‌اند ارتباط اجزاء عالم با یکدیگر از قبیل ارتباط اجزاء یک ماشین با یکدیگر است؛ یعنی پیوندی نظیر پیوند فیزیکی اشیاء را به یکدیگر مربوط کرده است، مانند پیوندی که سیارات منظومهٔ شمسی با هم دارند که یک قدرت جاذبه ـ که قدرت جاذبهٔ خورشید است ـ نظام خاصی به این منظومه داده است. باز خود خورشید تحت تأثیر قدرت بزرگتری است و آن تحت تأثیر قدرت بزرگتری، و بالاخره همهٔ اجزاء عالم با یکدیگر یک نوع پیوند و یک نوع پیوستگی و ارتباط دارند و به عبارت دیگر عالم یک ماشین بزرگ است.

نظریهٔ دیگر که بالاتر از این نظریه است می‌گوید عالَم یک جاندار بزرگ است (پیوند را قویتر می‌کند) یعنی اجزاء عالم که در مقیاسی که ما مطالعه می‌کنیم آنها را بی‌ارتباط می‌پنداریم، در یک مقیاس بزرگتر همه عضو یک اندام هستند. در مقام مثال مانند این است که ما دیدمان [در مورد بدن انسان] در یک مقیاس کوچکی مثلاً در حد گلبولهای سفید خون باشد. در این صورت ما این گلبولها را به صورت موجوداتی جدا از یکدیگر می‌بینیم، یک عده موجود جدا که در محیطی که همان محیط خون باشد دارند شناوری می‌کنند و احیاناً همکاری هم می‌کنند. اما وقتی از یک دید بالاتر نگاه می‌کنیم می‌بینیم که آن گلبولها همه گروهی هستند که رسالتی را در خون انجام می‌دهند. تازه خود خون جزئی از یک جهاز است که جهاز قلب و جهاز دموی باشد و تمام این جهاز، باز عضوی است از یک اندام. از این مقیاس که

نگاه می‌کنیم می‌بینیم نه تنها آن گلبول سفیدی که در خون است و سایر گلبولها با هم ارتباط دارند، بلکه هر سلول از سلولهای بدن (مثلاً آن سلولی که استخوان یا ناخن دست را تشکیل داده) و آن گلبول سفید با همدیگر در ارتباط هستند چون یک حیات کلی‌تری بر همهٔ اینها حاکم است.

بنابراین، این اصل ملاک دیالکتیک نیست. اگر ملاک باشد، باید بگوییم همهٔ کسانی که در این باب [چنین] فکر کرده‌اند دیالکتیکی فکر می‌کنند. در دیالکتیک این اصل پذیرفته شده اما نه اینکه این اصل ملاک منحصر به فرد آن است.

می‌رویم سراغ اصل حرکت. اصل حرکت هم از مختصات اینها نیست. این اصل نظریه‌ای بوده که از هراکلیت گرفته تا [فلاسفهٔ امروز] این نظریه را ابراز کرده‌اند و بلکه حرکتهایی که دیگران گفته‌اند خیلی عمیق‌تر از حرکتی است که اینها گفته‌اند. بنابراین اصل حرکت را نیز نمی‌توان از مختصات مکتب دیالکتیک شمرد.

می‌آییم سراغ اصل تضاد. اصل تضاد نیز همین‌طور است؛ یعنی اگر ما باشیم و اصل تضاد، این اصل ملاک تفکر دیالکتیکی نیست. مثلاً مولوی همیشه براساس اصل تضاد فکر می‌کند. اصلاً اساس بینش او دربارهٔ انسان و عالم براساس همین اصل است که انسان از دو نیروی عِلوی و سِفلی تشکیل شده و عالم [محل جنگ اضداد است]:

این جهان جنگ است چون کل بنگری　　ذرّه ذرّه همچو دین با کافری
جنگ فعلی، جنگ طبعی، جنگ قول　　در میان جزوها حربی است هول

ولی صرف این را نمی‌شود گفت تفکر دیالکتیکی.

می‌آییم سراغ اصل چهارم که اصل تبدل کمیت به کیفیت است. این اصل، اصل نسبتاً جدیدی است ولی اصل جدیدی است که مبتکرش اینها نیستند و مخصوصاً زیست‌شناس‌ها بدون اینکه به یک مکتب فلسفی خاصی وابستگی داشته باشند این قضیه را برای اولین بار درک کردند. بعد فیلسوفان براساس مطالعات آنها آمدند این اصل را قدری تعمیم دادند و می‌خواهند به همهٔ اجزاء عالم تعمیم بدهند که البته تعمیمش به همهٔ اجزاء عالم کار ساده و آسانی نیست، به زور می‌خواهند این کار را بکنند؛ یعنی نمی‌شود گفت که همهٔ تغییرات کمّی و تدریجی همیشه در نهایت امر متبدّل به یک تغییر کیفی می‌شود. این امر کلیت ندارد، ولی به آن اندازه هم که

صادق است باز به اینها ارتباط ندارد؛ و شاید خود مارکس و دیگران زیاد به این اصل توجه نداشتند؛ هنوز در زمان آنها کشف نشده بود و بعد از دورهٔ آنها بود که این اصل مسلّم شد.

دو مشخِّص تفکر دیالکتیکی

آن چیزی که مشخِّص تفکر دیالکتیکی شمرده می‌شود دو چیز است که اغلب به اینها توجه ندارند و بعضی افراد خیال می‌کنند هرکس که مثلاً طرز تفکرش به قول خود اینها طرز تفکر دینامیک بود نه استاتیک، یعنی اشیاء را در حال جریان و حرکت مطالعه کرد، یا تفکرش براساس تضاد بود، این فرد تفکر دیالکتیکی دارد. ولی این‌طور نیست. آن هستهٔ اصلی تفکر دیالکتیکی که دیگران در آن جهت با آن مخالفت می‌کنند دو چیز است: یکی اینکه اینها اصول دیالکتیک را همین‌طور که بر طبیعت تعمیم می‌دهند بر افکار و بر اصول تفکر هم تعمیم می‌دهند و می‌گویند همه چیز در حرکت است، همه چیز مشمول اصل تضاد است حتی خود فکر و خود اصول تفکر، که این را دیگران نفی می‌کنند. قائل شده‌اند که عین همان حرکتی که در طبیعت هست در علم هست، و این بعدها مورد ایراد دیگران واقع شده که علم را نمی‌شود آنچنان که طبیعت مشمول قانون حرکت است مشمول حرکت دانست.

دیگر ـ که این هم خیلی مهم است ـ تفکر خاص اینها در باب تضاد است. البته این تفکر از خود هگل ناشی می‌شود و آن این است که «اضداد از درون یکدیگر بیرون می‌آیند». دیگر تفکر مولوی بر این جهت نیست. البته او این را هم دارد: ضد از ضد بیرون می‌شود...، ضد اندر ضد مندمج، و بعد مثالی می‌زند تا می‌رساند به این که از فقر دارایی پیدا می‌شود و از دارایی فقر...

اسلام و تفکر دیالکتیکی

اینها حرفشان این است که هر چیزی در درون خودش ضد خودش را پرورش می‌دهد. آن نقطهٔ اصلی در دیالکتیک هگل این است. این را من مکرر گفته‌ام: خیلی افراد می‌بینند اسلام با اصل حرکت مخالف نیست، اصل تضاد را هم تأیید می‌کند، می‌گویند پس تفکر اسلام تفکر دیالکتیکی است. نه، تفکر دیالکتیکی صرف حرکت

نیست، بلکه همچنین شامل این اصل است که هر چیزی در درون خودش جبراً ضد خودش را پرورش می‌دهد، و از این جهت جنگ اضداد را جنگ نو و کهنه می‌دانند؛ یعنی می‌گویند این شیء تمایل دارد به نفی خودش، یعنی تمایل دارد به چیزی که آن چیز نفی کنندهٔ خودش است و آن نفی کننده از درون خودش پیدا می‌شود، و باز او در درون خودش نفی کنندهٔ خودش را به وجود می‌آورد. هگل هم عین این مطلب را گفته است، یعنی این اصل از هگل است. منتها هگل سه پایه را این‌طور فرض کرده، می‌گوید: این شیء تمایل دارد به نفی خودش و به نقیض خودش که اینها با یکدیگر تناقض دارند و غیرقابل جمع‌اند ولی در آن سومی این تناقض حل می‌شود به این صورت که آن سومی چنین قدرتی را دارد که ایندو را در آنِ واحد با یکدیگر جمع کند، کما اینکه می‌گوید هستی ـ که مقولاتش هم از هستی شروع می‌شود ـ اولین مقوله است ولی هستی را اگر مطلق در نظر بگیریم مساوی با نیستی و عین نیستی است، پس هستی نیستی است، پس هست نیست، نیست هم قهراً هست، ولی بعد هستی و نیستی که با هم ترکیب می‌شوند از آن حرکت به وجود می‌آید و حرکت ترکیب هستی و نیستی است. پس این آن اصل اول است یا به قول خودشان تز که بعد می‌شود آنتی تز و بعد می‌شود سنتز. در دور دوم یک در میان شروع می‌کند، می‌گوید همان مرکّب باز به نوبهٔ خود تز است و با نفی خودش ترکیب می‌شود و در مرحلهٔ پنجم مرکّب دیگری پیدا می‌شود. ولی اینها یک در میان نمی‌گویند؛ می‌گویند تز، آنتی‌تز، سنتز؛ این تز است، این آنتی تز و این سنتز، ولی همین آنتی تز برای خودش باز یک تزی است و این آنتی تز اوست، که این دو بیان با هم فرق می‌کند.

غرض اینکه عمده این است که ما در تفکر دیالکتیکی باید این [اصل] را در نظر بگیریم که هر چیزی جبراً ضد خودش را در درون خودش پرورش می‌دهد و ضدش از خودش بیرون می‌آید و تدریجاً رشد می‌کند. در نتیجه همیشه دو نیرو در دل هر چیزی به وجود می‌آید: یکی آن نیرویی که حالت اول را به وجود آورده و این نیرو تمایل دارد به حفظ حالت خودش، و دیگری ضدی که در درونش نشأت پیدا کرده و تمایل دارد به اینکه حالت اول را نفی کند، می‌خواهد آن را خراب و منهدم نماید. آنگاه یک نوع کشمکش در درون شیء در می‌گیرد میان آن نیروی

کهنه و قدیمی که حالت اول را به وجود آورده و می‌خواهد آن را حفظ کند (می‌شود محافظه‌کار) و این نیروی دوم که می‌خواهد این وضع را تغییر دهد و وضع جدیدی به وجود آورد (قهراً می‌شود نیروی انقلابی). در طبیعت عین این دو حالت هست، حالت محافظه‌کاری برای نیروی کهنه و حالت انقلابی برای نیروی نو، و عین همین دو حالت در اجتماع هم قهراً هست. گروهی (طبقه‌ای) که تعلق دارد به وضع قدیم قهراً محافظه‌کار از آب در می‌آید و گروهی که از بطن همین گروه به وجود می‌آید و زاده می‌شود، تمایل دارد به وضع جدید و می‌خواهد وضع قدیم را نفی کند.

بنابراین هستهٔ اصلی تفکر دیالکتیکی ـ که ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم و نمی‌پذیریم و نقطهٔ ضعف دیالکتیک هم در واقع در همین است ـ یکی این است که ما اصول دیالکتیک را تعمیم بدهیم حتی به محتوای فکر و اصول تفکر، و دیگر این است که ما لزوماً تضاد را در همهٔ اشیاء به این صورت بپذیریم که از درون شیء ضدش ناشی می‌شود. همین مطلب است که آن حرف خودشان را نقض می‌کند، چون در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که آیا حرکت منشأ تضاد است یا تضاد منشأ حرکت؟ شما الآن گفتید که تضاد منشأ حرکت است. هراکلیت هم از قدیم گفته است که «نزاع مادر پیشرفتهاست.» اگر بگوییم تضاد منشأ حرکت است پس قهراً باید تقدّمی برای تضاد نسبت به حرکت قائل باشیم و بگوییم تضاد است که حرکت را به وجود می‌آورد. اینها ناچارند بگویند در باب جامعه هم (چون می‌خواهند این مطلب را در جامعه پیاده کنند) تضادها و کشمکشهاست که جامعه را پیش می‌برد. اگر تضاد در جامعه از بین برود، جامعه به حالت سکون و رکود در می‌آید. قهراً این سؤال پیش می‌آید: شما که می‌گویید ضد از درون خود شیء پیدا می‌شود، همین که شیء ضد خود را در درون خود می‌پروراند خودش حرکت یعنی تغییر است، خود آن ناشی از چیست؟ فرض این است که الآن دو تا ضد است. شما می‌گویید این ضد از درون آن به وجود آمده. به وجود آمدن این خودش حرکت است، تغییر و تبدل است. پس حرکت است که تضاد را به وجود آورده، نه اینکه تضاد است که حرکت را به وجود آورده است؛ یعنی اگر هم این نوع تضاد را قبول کنیم و قبول کنیم که سیر طبیعت و تاریخ همیشه به این دلیل است، باید قبول کنیم که همواره حرکت تضاد را

به وجود می‌آورد، یعنی حرکت طبیعت همیشه به شکلی است که به سوی ضد خودش تمایل دارد. مثل شاقولی که شما آن را عمودی می‌آویزید، بعد از تعادل خارج می‌کنید و سپس رها می‌نمایید؛ می‌آید روی همان خط عمود، ولی نمی‌ایستد، در جهت مخالف می‌رود. اینجا این حرکت است که این تضاد را به وجود می‌آورد یعنی این شیء را در میان دو ضد دائماً در حرکت دارد. البته این [شاقول] تدریجاً [به حالت تعادل باز می‌گردد.] منتها اینجا حرکت دیالکتیکی است و قهراً حرف آنها رد می‌شود، زیرا این نوسانها به تدریج کم می‌شود و به تعادل باز می‌گردد، و این رد نظریهٔ آنهاست.

غرض این جهت است که این مسئله که تضاد حرکت را به وجود می‌آورد، کار حرکت را مختل می‌کند؛ یعنی اگر ما بگوییم تضاد باید حرکت را به وجود بیاورد عملاً اشکال پیش می‌آید که: پس خود ضد از اول روی چه قانونی به وجود می‌آید؟ خود ضد روی قانون حرکت به وجود می‌آید. غرضم اشاره‌ای به هستهٔ اصلی تفکر دیالکتیکی بود.

□

ممکن است کسی سؤال کند که چه رابطه و ملازمه‌ای است میان آن بینش دیالکتیکی و این مسئله که ما در اجتماع، اساس را ـ و به قول خود آنها زیربنا را ـ اقتصاد بدانیم؟ آیا میان اینها ارتباطی هست؟ یا نه، این نظریه‌ای است جدا از آن نظریات؟ خیر، ارتباط دارد. اینها به قول خودشان از نظر فلسفی تئوریشان تئوری مادی است: «ماتریالیسم» یعنی اصالت ماده و اینکه روح و معنا جز خصلتی از ماده و جز یک امر تابع و طفیلی از ماده در طبیعت چیز دیگری نیست. این، تئوری فلسفی آنهاست و اصول چهارگانهٔ دیالکتیک را اصول منطقی می‌شمارند یعنی مربوط به طرز تفکر و متد فکر می‌دانند، و ماتریالیسم دیالکتیک یعنی تئوری فلسفی براساس منطق و بینش دیالکتیک. در این صورت وقتی که ما وارد فلسفهٔ اجتماع می‌شویم تئوری فلسفی ما در [بارهٔ] اجتماع چه خواهد بود؟ ماتریالیسم اجتماعی یا ماتریالیسم تاریخی یعنی اصالت ماده در تاریخ و جامعه؛ یعنی اگر آن تئوری فلسفی بخواهد در اجتماع پیاده شود ناچار فلسفهٔ ما در اجتماع می‌شود فلسفهٔ مادی که اسمش ماتریالیسم تاریخی یا مادیت تاریخی است، یعنی اصالت ماده در اجتماع؛

یعنی همچنان که در طبیعت، فکر و روح و معنا اصالت ندارند، تابع و طفیلی ماده هستند و بلکه خودشان هم در حقیقت مادی و شکلی از ماده هستند، در جامعه نیز که برخی جنبه‌های مادی خالص دارد که همان تولید و توزیع باشد و برخی جنبه‌های معنوی دارد که عبارت از فلسفهٔ حاکم بر جامعه، دین، هنر، اخلاق و قانون است ناچار این فلسفه می‌گوید اینها صد درصد تابع و طفیلی بنیهٔ مادی جامعه است. پس جامعه یک اندام مادی دارد که اقتصاد است، و یک کیفیات روحی دارد که عبارت است از دین و فلسفه و اخلاق و قانون و هنر و غیره. همین‌طور که ما در طبیعت، روح و فکر و معنا را تابع می‌دانیم، اینجا هم قهراً باید دین و فلسفه و اخلاق و غیره را تابع بدانیم. آنگاه منطق دیالکتیک همین‌طور که در طبیعت پیاده می‌شود، قهراً در اقتصاد هم پیاده می‌شود.

پس این یک امر تصادفی نیست که اینها آمده‌اند در اجتماع قائل به اصالت اقتصاد شده‌اند، بلکه همان گسترش دادن ماتریالیسم در اقتصاد است؛ چون از نظر اینها جامعه نیز اندامی دارد و فکری و روحی، ماده‌ای دارد و معنایی. آن که در طبیعت ماده را اصل می‌داند و معنا را فرع، قهراً در جامعه هم خواه ناخواه باید ماده را اصل بداند و معنا را فرع.

□

در اینجا ویل دورانت مسئله‌ای را ذکر کرده که من خیال می‌کنم [بی‌جهت آن را به مارکس نسبت داده است] چون اینها واقعیت که نیست؛ او به صورت یک داستان آورده. قسمتی از آن را خیال می‌کنم بی‌جهت به مارکس نسبت داده است. اینها به مارکسیسم مربوط نیست، به همان اصالت ماده‌ای که شامل سرمایه‌داری هم باشد مربوط می‌شود. آن مسئله، مسئلهٔ قدرت است و آن این است که تحولاتی که در جامعه‌ها پیدا شده در اثر قدرت پیدا شده و قدرت از ثروت پیدا می‌شود، یعنی منبع قدرت همیشه ثروت است. قسمتی از این بحثها در اطراف این مطلب است که هرجا قدرتی در عالم بوده از ثروت بوده است. هرجا که ثروت پیدا شده، قدرت پیدا شده، قدرت که پیدا شده تحول پیدا شده است. مارکس به این مطلب تکیه ندارد. پس به چه جهت تکیه دارد؟

برای یافتن پاسخ این سؤال لازم است سؤال دیگری را پاسخ بگوییم و آن این

است که آیا نظریهٔ مادیت تاریخی مارکس از یک نوع روان‌شناسی یا بینش خاص فلسفی دربارهٔ انسان پیدا می‌شود یا از یک نوع جامعه‌شناسی ناشی می‌گردد؟ بیانی که قبلاً عرض کردم تقریباً همان شق اول بود؛ می‌گوید همین‌طور که در طبیعت، اصل ماده است و معنا فرع، در انسان هم از نظر محرّکات انسانی، ماده اصل است و غیر ماده فرع؛ یعنی یگانه محرک اصیل در انسان مادیات زندگی است؛ معنویات در انسان اصالت ندارد، ساخته و تابع مادیات است و لهذا تمام انواع وجدانهای انسان یعنی وجدان فلسفی، وجدان اخلاقی، وجدان هنری، وجدان دینی و مذهبی تابع وضع معیشت اوست.

اینها در نظریات مارکسیستها خیلی شکافته نشده. خود مارکس هم این مطالب را نشکافته است و لهذا اکنون مارکسیستها خیلی مختلف توجیه می‌کنند. تا عصر ما بیشتر از همین جنبه توجیه می‌کردند، یعنی می‌گفتند که [این نظریه] در مقابل نظریهٔ فروید [است.] حتی برتراند راسل حرف مارکس را همین‌طور توجیه می‌کند که مثلاً فروید اصالت را در محرکات انسان به غریزهٔ جنسی می‌داد و مارکس طبق این نظریه اصالت را در محرکات انسان به غریزهٔ مادی و اقتصادی می‌دهد.

سخن راسل

اینجاست که اگر ما حرف مارکس را این‌جور توجیه کنیم امثال راسل رد می‌کنند و می‌گویند خیر، این‌طور نیست کما اینکه حرف فروید هم درست نیست، حرف کسانی مثل بعضی از شاگردان فروید (آدلر و غیره) هم ـ که طرفدار اصالت قدرت بودند و می‌گفتند غریزهٔ برتری‌طلبی یگانه غریزهٔ اصیل در انسان است ـ درست نیست. خود راسل معتقد است که این هر سه غریزه در انسان اصالت دارد، هیچ‌کدام تابع دیگری نیست؛ واقعاً بعضی از فعالیتها و حتی حرکتهای بزرگ اجتماعی ناشی از غریزهٔ برتری‌طلبی انسان است و هیچ محرک اقتصادی یا جنسی ندارد، بعضی صرفاً محرک جنسی دارد و هیچ محرک اقتصادی یا برتری‌طلبی ندارد، و بعضی فقط محرک اقتصادی دارد. آیا ما می‌توانیم حرف مارکس را ناشی از این جهت بدانیم، بگوییم که چون قائل به مادیت فلسفی در تاریخ بوده است قائل به مادیت اخلاقی در انسان هم شده است؟ البته اینها حتماً ملازمه ندارند، کما اینکه راسل از نظر

فلسفی مادی است ولی از نظر اخلاقی به این شکل مادی نیست. آیا نظریهٔ مارکس ناشی از این جهت است که قائل به مادیت اخلاقی است، و چون انسان از نظر اخلاقی مادی و اقتصادی است و یگانه محرکش [امور اقتصادی] می‌باشد پس قهراً تمام وجدانهایی که در جامعه هست تابع این جهت است؟ مسلّم چنین چیزی در نظریات مارکس هست. اگر نگوییم تمام نظریات مارکس، قسمتی از نظریات مارکس متوجه این مطلب هست.

برداشت دیگر این است که نظریهٔ اصالت اقتصاد در فلسفهٔ مارکس جنبهٔ روان‌شناسی نداشته باشد بلکه جنبهٔ جامعه‌شناسی داشته باشد به این معنا که جامعه به خیلی چیزها نیاز دارد، به قانون نیاز دارد، به اخلاق نیکو نیاز دارد (حال موقت یا غیر موقت)، به فلسفه نیاز دارد، به هنر نیاز دارد، به تولید و توزیع هم نیاز دارد. آنها معنوی هستند و این مادی. روابط اقتصادی خشن است، یعنی یک نوع جبر بر آن حاکم است. انسان نمی‌تواند از قوانین اقتصادی تخلف کند، برخلاف امور معنوی که اموری فانتزی و تا حد زیادی اختیاری و انتخابی است. مثلاً بشر می‌آید با دست قالی تولید می‌کند. ابتدا باید پشم یا پنبه را با دست پاک کند، بعد رشته نماید و سپس با دست ببافد. این امر مقداری نیروی کار می‌برد که وقتی این فرش بیرون می‌آید اگر به پول امروز مثلاً ده هزارتومان کمتر باشد صرف نمی‌کند، یعنی لااقل ده هزارتومان نیروی کار روی آن صرف شده است. یکمرتبه یک اختراع صورت می‌گیرد، یک ماشین ساخته می‌شود که قدرت دارد همین فرش را با صرف نیروی کارِ خیلی کمتر به وجود آورد که برای آن تولیدکننده به جای ده هزار تومان دو هزارتومان تمام شود؛ یعنی با آن ده هزارتومان به جای یک فرش پنج فرش عرضه می‌دارد. او آن فرش را کمتر از ده هزارتومان نمی‌تواند به بازار عرضه بدارد ولی کسی که از ماشین استفاده می‌کند می‌تواند مثلاً به پنج هزارتومان عرضه بدارد. این امر اجباری است که محصول اول از بین می‌رود، این دیگر اختیاری و انتخابی نیست. نظامات اقتصادی، خودش را بر انسان تحمیل می‌کند.

اما مسائل اخلاقی و معنوی، پیچَش دست خود ماست که این متد اخلاقی را انتخاب کنیم یا آن متد را. ما ناچاریم آنچه را که در اختیار ماست تابع آن چیزی قرار بدهیم که در اختیار ما نیست (جبراً این‌جور می‌شود.) مسائل اقتصادی خودش

را به ما تحمیل کرده و ما نمی‌توانیم از جبر آن آزاد باشیم و باید آن را داشته باشیم. در نتیجه همیشه بشر مسائل اخلاقی و معنوی را تابع آن قرار می‌دهد. این مطلب فی‌حد ذاته تا حدی مطلب درستی است. (همیشه باید جنبه‌های مثبت و منفی حرفها هر دو را گفت.) در اینکه وجدان انسان در بسیاری از مواقع تابع ضرورتهای عملی است نمی‌توان شک کرد.

به عنوان مثال ذکر این داستان مناسب به نظر می‌رسد: شخصی بود نجف‌آبادی به نام آقا شیخ محمدحسن. خیلی مرد خوبی بود و اندکی در کارها وسواس داشت، مخصوصاً در طهارت، نجاست و وضو گرفتن. رفت مکه و برگشت. مثل اینکه همان سالِ حاجی کویتی‌ها بود و با ماشین رفتند. آنجا وسیله نبود. یک آفتابه آب داشتند که پانزده نفر می‌بایست با آن وضو بگیرند. گفت من آنجا دیدم خیلی ساده با یک استکان آب هم می‌شود وضو گرفت.

آدمی که در مدرسهٔ جدّه همیشه یک رودخانه آب از جلویش رد می‌شود، خیلی دیر یقین پیدا می‌کند که صورتش را شست یا نشُست. اما آنجایی که بیش از یک استکان آب وجود ندارد زودتر هم یقین می‌کند. آب قلیل خودش احکامی دارد، ولی مردمی که همیشه سروکارشان با آب لوله‌کشی و آب جاری و استخر داخل حیاط است، کم‌کم طهارت با آب قلیل به آنها نمی‌چسبد. این همان ساختن شرایط محیط است. شرایط که عوض شود می‌بینند خوب هم می‌سازد، حسابی هم می‌چسبد.

شما می‌بینید بسیاری از اصلاحات را ضرورت به وجود می‌آورد. ما خودمان در همین مسائل دینی دیده‌ایم. خیلی حرفها منطقی است. آدمهای فهمیده قبل از آنکه ضرورت پیدا شود، یک حرف منطقی را عرضه می‌دارند. جامعه قبول نمی‌کند، بلکه در مقابلش مقاومت می‌کند چون در آن شرایط است. ولی وقتی که ضربات و فشار زیاد وارد شد منطقها هم عوض می‌شود، آنوقت می‌گویند نه، درست است. منطق که همان منطق است، منطق که فرق نکرده، یعنی از نظر دلیل و منطق و نیروی اقناع فکری، وضعیت با آن وقت هیچ فرق نکرده، ولی تا وقتی که زور نیامده انسانها حاضر نیستند خودشان را تطبیق دهند. وقتی که زور آمد فکرشان هم عوض می‌شود.

این حرفی هم که اینها می‌گویند، در این جهت، جزئی و چیزکی از حقیقت [را دارد.] اگر این‌طور بخواهیم تفسیر کنیم یعنی بگوییم که این مسئله یک مسئلهٔ روان‌شناسی نیست که نظر مارکس از دید روان‌شناسی دربارهٔ انسان این بوده که انسان از نظر اخلاقی یک موجود مادی است ـ و لهذا مارکسیستهای عصر جدید مانند اریک فروم که به روانکاوی دیگری قائل هستند می‌خواهند حرفهای مارکس را توجیه کنند که اصلاً مارکس [به این مسئله نظر نداشته است،] اینها را به غلط [به او نسبت داده‌اند،] از لنین گرفته تا ماقبل و مابعدش در حرف مارکس اشتباه کرده‌اند، حرف او را نفهمیده‌اند و او انسان را آنچنان که اینها از نظر اخلاقی مادی می‌دانند مادی نمی‌داند و می‌خواهد قضیه را طور دیگری توجیه کند ـ در این صورت این مسئله مسئلهٔ دیگری می‌شود و برمی‌گردد به طبیعت امور اقتصادی که نوعی جبر بر آن حاکم است، یعنی امور اقتصادی نوعی جبرِ حاکم بر انسان دارند و انسان چاره‌ای ندارد جز اینکه خودش را با امور اقتصادی تطبیق دهد ولی سایر شئون که معنویات باشند جبری حاکم بر انسان ندارند.

البته در اینجا در عین حال از جنبهٔ روان‌شناسی باید بگوید که حتی عقل و برهان عقلی اصالت ندارد. اینکه شما می‌بینید که عقل در یک جا جزم حکم می‌کند، شرایط اقتصادیش به او اجازه می‌دهد. اگر شرایط اقتصادی عوض شود، عقل هم حتی در مبادی اولیهٔ خود تجدیدنظر می‌کند. وجدان اخلاقی در انسان اصالت ندارد. بالاخره در اینجا هم یک نوع بی‌اصالتی قائل است ولی ریشهٔ بی‌اصالتی را نه جنبهٔ روان‌شناسی انسان بلکه جنبهٔ خشونت و تحمیل و جبریگری امور اقتصادی می‌داند و البته این ـ علی‌رغم آنچه که اریک فروم ادعا می‌کند ـ ملازم است با اینکه برای انواع وجدانهای انسان اصالت قائل نشود؛ یعنی باید بگوید وجدان دینی خواه ناخواه خودش را [با شرایط اقتصادی] تطبیق می‌کند، عقل خواه ناخواه خودش را تطبیق می‌کند، ذوق زیبایی خواه ناخواه خودش را تطبیق می‌کند؛ و قهراً یک نوع بی‌اصالتی در اینجا قائل است.

مقصود از «زیربنا»

در این صورت مسئله چنین می‌شود که این تعبیری که همیشه به کار می‌برند که از نظر

مارکسیستها زیربنای جامعه اقتصاد است [مقصود از «زیربنا» چیست؟]. اگر بتوانید ریشهٔ لغت فرنگیی را که این کلمهٔ «زیربنا» از آن ترجمه شده به دست بیاورید، ببینید ترجمهٔ چه کلمه‌ای است و خواسته‌اند به چه تشبیه کنند [مناسب و بلکه لازم است.] چون یک وقت هست ما می‌گوییم «زیربنا» و مقصودمان طبقهٔ زیرین است مثل اینکه در یک ساختمان چندطبقه، یک طبقه زیر قرار گرفته و طبقه‌های دیگر رو. طبقه‌های رو متکی به طبقهٔ زیر هست ولی طبقهٔ زیر متکی به طبقه‌های رو نیست، یعنی اگر این خراب شود آن بالا خراب می‌شود ولی اگر بالا خراب شود این خراب نمی‌شود. این، شرط آن هست ولی آن، شرط این نیست. آیا مارکس که گفته است «اقتصاد زیربناست» می‌خواسته جامعه را تشبیه کند به یک ساختمان چند طبقه که طبقهٔ زیرینش اقتصاد است و امور دیگر طبقاتی است که روی این طبقه ساخته شده و لهذا این که متزلزل شود آنها متزلزل می‌شوند، این که تغییر کند آنها متغیر می‌شوند، این که حرکت کند خواه ناخواه آنها باید حرکت کنند؟ یا این کلمهٔ «زیربنا» از اصطلاح خاص معمارها و بنّاها گرفته شده که می‌گویند زیرساز و روساز ساختمان؟ مثلاً در یک اتاق، آجر و آهن و سایر مصالحی را که اساس استحکام آن را تشکیل می‌دهند می‌گویند «زیرساز» و چیزهایی را که جنبهٔ دکور و زینتی دارد ـ مثل گچی که روی دیوارها می‌کشند و رنگی که می‌کنند ـ می‌گویند «روساز». آیا منظور مارکس این بوده است که اساس جامعه یعنی آن که استخوان‌بندی جامعه است اقتصاد است، اینهای دیگر جنبهٔ فانتزی دارد؟ یعنی معیشت و معاش انسان اساس زندگی فرد و جامعه هر دو است و تا این بُعد درست نشده نوبت به هیچ چیز نمی‌رسد. اگر این بعد درست شد و فراغت و امکاناتی برای انسان پیدا شد آنگاه به دکورش هم می‌پردازد، آنوقت گچی و رنگی و نقاشی و غیره، و الّا تا آن نباشد این نیست، که خود این هم اساساً یک فکری است. مولوی می‌گوید: «آدمی اول اسیر نان بود» و حرف درستی هم هست. [حدیث] «مَنْ لا مَعاشَ لَهُ لا مَعادَ لَهُ» نیز چنین مطلبی است. البته نه اینکه یک قاعدهٔ کلی باشد ولی به طور تقریباً اکثریت می‌شود این سخن را گفت. یا بگوییم اصل اول در انسان این است که انسان باید شکمش سیر باشد و مسکنی داشته باشد؛ همینهایی که با پول می‌شود آنها را تهیه کرد و با پول قابل معاوضه است ـ یعنی مادیات ـ باید درست بشود. بعد که اینها درست شد، آنوقت به اصطلاح دل و دماغ

برای انسان پیدا می‌شود. آن امور چیزهایی است که به اصطلاح به دل و دماغ مربوط است. اول این شکم باید سیر شود، وقتی که شکم سیر شد آنگاه نوبت فلسفه‌سازی و هنر و زیبایی و شعر و نقاشی و مجسمه‌سازی و به قول اینها دین و غیره می‌رسد. آیا خود ما نمی‌گوییم «شکم گرسنه ایمان ندارد»؟ این معنایش این است که اول معاش است. شکم گرسنه نه ایمان دارد، نه عشق دارد، نه اخلاق دارد و نه فلسفه. معاش، اساس و زیربناست؛ این که درست شد آنها هست. و شما می‌بینید هر جامعه‌ای که از مرحلهٔ احتیاجات اولیه گذشت به ظرایف تمدن پرداخته است که اغلب جامعه‌های استثمارگر این‌طور هستند. جامعهٔ یونانی به دلیل اینکه جامعهٔ برده‌داری بود و یک اقلیت یونانی اکثریتی را برده کرده و همهٔ کارها را به عهدهٔ آنها قرار داده بود و زحمت کارهای سخت به عهدهٔ آنها بود و آنها تولید می‌کردند و اینها با خیال راحت نشسته بودند، به قول اینها آنوقت سقراط و افلاطون و ارسطو در آن جامعه پدید می‌آمد، افرادی که افکار بکر و عالی در آنها به وجود می‌آمد. ولی اگر یونان جامعهٔ گرسنه‌ای می‌بود که نان نمی‌داشت بخورد، دیگر نمی‌توانست سقراط به وجود بیاورد.

باید ریشهٔ این لغت «زیربنا» را در زبانهای فرنگی پیدا کرد تا ببینیم این تشبیهی که مارکس کرده است ـ نمی‌دانیم شاید اول هم کسی دیگر این تشبیه را کرده است ـ مقصود تشبیه ساختمان جامعه است به یک ساختمان چند طبقه یا مقصود تشبیه ساختمان جامعه است به ساختمانی که زیرساز و روساز دارد، روبنا و زیربنا به این معنا دارد؟

ـ معنی دومی که فرمودید شامل آن معنای اول هم می‌شود، یعنی اگر استخوان‌بندی را در نظر بگیریم...

نه، مقصودم این است که منظور از این تشبیه از اول چه بوده؟ ولی مَثَل و تشبیه است، او به این تشبیه کرده ما به چیز دیگر تشبیه می‌کنیم. من می‌خواستم بفهمم که آن گویندهٔ اول نظرش چه بوده. حال کدامیک مستلزم دیگری است [مطلب دیگری است.] درست است، ممکن است یکی از دیگری کاملتر و جامعتر باشد. من

می‌خواستم بفهمم این لغت که رایج شده و دائم در زبان فارسی می‌گویند زیربنا روبنا، زیرساز روساز، [نظر به چه داشته‌اند؟] این کلمه خیلی تکرار می‌شود ولی من هنوز نتوانسته‌ام بفهمم که آن کلمهٔ اصلی چه بوده و گویندهٔ اصلی چه منظوری از این کلمه داشته است.

□

[در مورد حرکت جامعه در اثر تضاد میان روابط تولید و تکامل ابزار تولید از نظر مارکسیستها] قهراً این‌جور باید بگوییم: قانونی که توزیع و تقسیم را تنظیم می‌کند قبلاً طوری تدوین شده بود که با ابزار تولید قدیم می‌خواند و متناسب با آن دوره بود. اخلاق و قانونی وضع شده بود که مثلاً برای دورهٔ کشاورزی خوب بود. چنانکه اینها می‌گویند مسئلهٔ حجاب و پوشیدگی زن برای زندگی کشاورزی اختراع شده و برای زندگی کشاورزی هم امر مناسبی بوده. وقتی که زندگی عوض می‌شود و ابزار جدید می‌آید باید قانون دیگری تنظیم شود. این می‌شود تضاد. ولی اگر صرفاً به این جهت بگوییم، فوراً می‌آیند آن قانون را تغییر می‌دهند، پس چرا تغییر نمی‌دهند؟ نه، این امر قهراً مسئلهٔ دیگری را پیش می‌آورد؛ یعنی تضاد میان ابزار تولید و روابط تولید ـ که در واقع تضاد میان زیربنا و روبناست ـ منجر به تقسیم جامعه به دو گروه و دو طبقه می‌شود: طبقه‌ای که طرفدار همان روبناست، یعنی وابسته به ابزار کهن است و قهراً طرفدار همان روابط موجود است، یعنی با اینکه زیربنا عوض شده می‌خواهد روبنا را حفظ کند؛ و طبقهٔ جدیدی که می‌خواهد خودش را با زیربنا یعنی با ابزار تکاملی جدید هماهنگ کند و روبنا را عوض نماید. اینجاست که کشمکش و تضاد در می‌گیرد و روز به روز شدت پیدا می‌کند، والّا خود ابزار تولید و روابط که نمی‌توانند با هم بجنگند. انسانها هستند که با یکدیگر می‌جنگند؛ انسانهای طرفدار روابط کهن که این روابط براساس ابزار تولید قدیم بوده، و انسانهای طرفدار روابط جدید متناسب با ابزار تولید جدید. و لذا اینها می‌گویند تاریخ فقط جنگ طبقاتی است.

□

آن ابزار تولیدی که اینها می‌گویند تکامل پیدا می‌کند، مقصود خود انسانها نیست. اینها معتقدند که انسان ابزارساز است و ابزار هم انسان‌ساز، نه اینکه خود

انسانها ابزار هستند. می‌خواهند بگویند که انسان ابزار را می‌سازد ولی ابزار هم انسان را می‌سازد، یعنی انسانهایی که با ابزارهای جدید سروکار دارند قهراً با انسانهایی که با ابزارهای قدیم سروکار داشتند فرق می‌کنند و حتماً تکامل‌یافته‌تر هستند. بگذارید مسئلهٔ دیگری را هم عرض کنم.

باید و نباید در مارکسیسم

در منطق مارکسیستها کلمهٔ «حق و ناحق» و «باید و نباید» به آن معنا معنی ندارد. ما در منطقهای خودمان این حرف را به‌کار می‌بریم، می‌گوییم: انسان باید طرفدار فلان گروه باشد، نباید طرفدار فلان گروه دیگر باشد، این کار خوب است و آن کار بد است. این با منطق کسانی جور در می‌آید که انسان را محکوم یک جبر خاص زندگی نمی‌دانند، یعنی در مورد یک موجود آزاد است که باید و نباید معنی دارد که این را انتخاب کن نه آن را. مقالهٔ ششم **اصول فلسفه** براساس همین است که مفهوم خوبی و بدی و حسن و قبح و باید و نباید از کجا و چگونه پیدا شده‌اند؟ در منطق اینها اصلاً وجدان انسان ـ خواه به آن علت روان‌شناسی و خواه به آن علت اجتماعی، به هر علت ـ جبراً تابع شرایط محیط خودش است. مثلاً به کسی که در طبقهٔ استثمارگر است گفتنِ اینکه «خوب است چنین کنی» یا «باید چنین کنی» معنا ندارد، زیرا او در آن طبقه و در آن وضعی که هست اصلاً وجدانش آن‌طور است، چون وجدان انسان مثل یک آینه است که در هر محیطی که هست همان محیط خودش و منافع خودش را منعکس می‌کند. معنی ندارد که آینه‌ای را بیاورند در مقابل صورت من قرار دهند و آینهٔ دیگری را در مقابل صورت شما قرار دهند، بعد به آینه‌ای که در مقابل من قرار دارد بگویند تو باید صورت فلان کس را منعکس کنی و به آینه‌ای که مقابل شماست بگویند تو باید صورت این شخص را منعکس کنی. آینه در مقابل هر شیء قرار گرفته نمی‌تواند غیر از آن را منعکس کند. لهذا انسان نمی‌تواند جز از پایگاه طبقاتی خودش قضاوت کند. اصلاً فلسفهٔ اینها این است که انسان نمی‌تواند جز از پایگاه طبقاتی خودش قضاوت کند. پس سیر تاریخی سیری است نظیر حرکت گیاه. آیا معنی دارد که ما به یک بوتهٔ گندم بگوییم ای گندم! تو باید امروز چنین باشی و فردا چنان؟! او یک سیر جبری را طی می‌کند که در آن، اختیار و باید و نباید نیست.

انسان هم در این فلسفه آنچنان وجدانش منفعل است و حالت انعکاسی و تبعی دارد که نمی‌تواند جز مطابق شرایط محیط فکر کند و جز این چاره‌ای ندارد.

بنابراین مارکسیستها گاهی سخنانی می‌گویند که با فلسفه‌شان جور در نمی‌آید. مثلاً می‌گویند: آن شخص بی‌شرمانه چنین کرد. [باید به آنها گفت] در فلسفهٔ شما اساساً این حرفها غلط است، اصلاً ملامت کردن غلط است. یک سرمایه‌دار را انسان بیاید ملامت کند که تو چرا استثمار می‌کنی؟! تو که می‌گویی انسان در کاخ و در کوخ دو جور فکر می‌کند؛ یعنی من که آقای مارکس هستم اگر مرا در کاخ بگذارید یک آدمم، در کوخ بگذارید آدم دیگری هستم، یعنی اگر مرا به جای سرمایه‌دار بگذارند مثل سرمایه‌دار فکر می‌کنم، سرمایه‌دار را هم به جای من بگذارند مثل من فکر می‌کند، من به جای او باشم جبراً مثل او فکر می‌کنم، او هم به جای من باشد جبراً مثل من فکر می‌کند، بنابراین نه کار من تحسین دارد و نه کار او ملامت. و لهذا اینکه اینها گاهی چنین سخنانی می‌گویند که مثلاً حق با این است [با فلسفه‌شان سازگار نیست.] خود مارکس هیچ حرفی از عدالت، باید و نباید و اخلاق نمی‌زند. این نکته را می‌فهمد، می‌گوید این حرفها معنی ندارد و واقعاً هم در فلسفهٔ او معنی ندارد. بنابراین اخلاق در این مکتب چه خواهد بود؟ می‌گوید هرچه که به انقلاب کمک کند، یعنی یک جریان تکاملی جبری را می‌بیند. البته وقتی اختیار نباشد اخلاق اساساً غلط است و معنی ندارد. وقتی جبر باشد اصلاً اخلاق از ریشه غلط است. ولی چون نمی‌توانند اخلاق را نفی کنند می‌گویند اخلاق کمونیستی یعنی هرچه که به سوی انقلاب باشد، خوب و بد ما در همین یکی خلاصه می‌شود؛ دیگر مفاهیم راستی، درستی، امانت، حق‌شناسی، حق‌ناشناسی و غیره حرف مفت است؛ این کار به آن آینده کمک می‌کند [پس خوب است.] مثل اینکه بگوییم کود به رشد این گیاه کمک می‌کند یا نه؟ کمک می‌کند، پس خوب است. این کار هم به انقلاب کمک می‌کند پس خوب است، به انقلاب صدمه می‌زند پس بد است. اگر ما تمام انبیا و اولیا را بکشیم انقلاب یک قدم پیش می‌رود، پس خوب است. و لهذا اینها در آن فرضیهٔ «اصلاح یا انقلاب» مخالف اصلاح‌اند، می‌گویند اصلاح انقلاب را به تأخیر می‌اندازد، پس اصلاح [بد است.] قائل به اخلال هستند، می‌گویند نابسامانی موجّه است چون نابسامانی تضاد و کشمکش را بیشتر می‌کند، وقتی کشمکش بیشتر شد

جنگ و مبارزه شدیدتر می‌شود و انقلاب سریعتر انجام می‌شود. بنابراین، این حرفها اساساً در این منطق درست نیست.

ـ اگر این صحیح نباشد، اصل تضاد چگونه می‌تواند اثبات وجود کند؟

[از نظر آنها] این یک جریانی است در طبیعت و تنها مربوط به انسان نیست. اصلاً طبیعت جریانش این است که همیشه به سوی ضد خودش تمایل دارد. این دیگر لازمهٔ طبیعت است. جامعه هم به عنوان یک واحد طبیعی این‌طور است، همیشه در درون خودش ضد خودش را می‌پروراند.

ـ آخر ضد چگونه می‌تواند اثبات وجود کند و آن را به زبان خودش نگوید؟

به زبان خودش می‌گوید.

ـ لذا آنها هم می‌گویند ما به زبان خودمان می‌گوییم. وقتی می‌گوید سرمایه‌دار بد است...

سرمایه‌دار هم می‌گوید تو بدی. ولی این فلسفه این است که سرمایه‌دار اصلاً وجدانش همین است، واقعاً این‌جور فکر می‌کند که این بد است و باید هم همین‌طور فکر کند. سخن این است. نمی‌گوییم که نمی‌گوید «بد» [و این کلمه را به کار نمی‌برد] بلکه می‌گوییم که می‌گوید مفهوم «خوب است» و «بد است» هیچ‌گاه از یک مقام آزاد نیست. حرف دیگران این است که انسان یک وجدان آزاد دارد، می‌تواند سرمایه‌دار باشد و سرمایه‌داری را تقبیح کند یا می‌تواند کارگر باشد و اشتراک را تقبیح کند. ولی حرف اینها این است که [چنین چیزی امکان ندارد.] نمی‌گویند که مفهوم خوب و بد وجود ندارد، بلکه می‌گویند مفهوم خوب و بد ـ که وجدان انسان را تشکیل می‌دهد ـ یک خصلت جبری از انعکاس وضع طبقاتی است. بگذارید

مثالی برایتان ذکر کنم. البته این مثال بین طلبه‌ها به صورت یک شوخی نقل می‌شود.

شوخی طلبه‌ها

زمانی که ما در قم بودیم این شوخی را بعضی طلبه‌ها می‌کردند. آن سالهای اولی بود که به قم رفته بودیم. هنوز آقای بروجردی نیامده بودند و آقای حجت و آقای صدر و آقای خوانساری بودند. آنها مرجع خیلی تام و کامل نبودند و شهریه‌ای هم که می‌دادند شهریهٔ کمی بود. قهراً یک ماه این آقا بیشتر می‌داد و ماه دیگر آن آقا. طلبه‌ها شوخی می‌کردند؛ این ماه که مثلاً آقای حجت بیشتر می‌داد می‌گفتند این ماه آقای حجت اعلم است، آن ماه که آقای خوانساری بیشتر می‌داد می‌گفتند این ماه آقای خوانساری اعلم و اعدل است، و طلبه‌ای می‌گفته هرکسی که به من پول بدهد من فقط پشت سر او نماز می‌خوانم و این نماز هم درست است و باطل نیست، چون تا به من پول می‌دهد اصلاً خود به خود اعتقادم این می‌شود که این عادل است و هر ماه که به من پول نمی‌دهد خود به خود اعتقادم این است که این فاسق است. بنابراین اگر کسی به من پول بدهد و من بروم به او اقتدا کنم نمازم درست است، زیرا گفته‌اند نماز را پشت سر کسی بخوان که اعتقادت این است که او عادل است و او را عادل می‌دانی. من واقعاً هرکسی که به من پول می‌دهد فوراً اعتقادم این می‌شود که او عادل است.

حرف اینها نظیر همین است. سعدی می‌گوید: مایهٔ عیش آدمی شکم است. در این فلسفه مایهٔ همه چیز آدمی شکم است، مایهٔ فکر آدمی هم شکم است، مایهٔ اخلاق آدمی هم شکم است و خلاصهٔ مطلب همهٔ راهها به شکم منتهی می‌شود.

بنابراین، بایدها و نبایدها به معنایی که ما می‌گوییم و خوب و بد به معنایی که ما می‌گوییم اینها نمی‌توانند بگویند. ما مثلاً می‌گوییم: ای آقای جرالد فورد[1]! تو در همان مقام هم که هستی انسانی، وجدان انسانی داری، می‌فهمی که این کاری که می‌کنی بد است و می‌فهمی که آن کاری که باید بکنی (کار خوب) چیست. تو که می‌فهمی که آن خوب است و این بد، چرا بد را انجام می‌دهی و خوب را انجام

۱. [رئیس جمهور وقت آمریکا].

نمی‌دهی؟ چرا پا روی وجدان خودت می‌گذاری؟ ما این حرف را می‌زنیم. ولی حرف اینها این است که او در آن مقام اصلاً آن کاری که می‌کند همان را خوب می‌بیند، نمی‌تواند غیر از آن را خوب ببیند. وجدان او نمی‌تواند مثل وجدان تو قضاوت کند. او خوب را همان می‌بیند که می‌کند و بد را همان می‌بیند که نمی‌کند. تو هم اگر به جای او بنشینی فوراً وجدانت عوض می‌شود و مثل او فکر می‌کنی. او را هم اگر لخت کنند و بیاورند جای تو بنشانند فوراً مثل تو می‌شود، وجدانی پیدا می‌کند درست مثل وجدان تو، یعنی اینقدر وجدان انسان تابع شرایط خارجی مادی خویش است.

پس ما نمی‌گوییم که اینها منکر مفهوم خوب و بد و مفهوم باید و نباید هستند، ولی می‌گویند مفهوم خوب و بد و مفهوم باید و نباید از یک مقام آزاد در وجدانها صادر نمی‌شود چون مقام آزاد وجود ندارد. و لذا مارکس در مسئلهٔ «ملاحظات اخلاقی» سکوت کرده، کأنّه می‌گوید معنی ندارد که کسی را تکلیف کنند [که باید چنین کنی] و سوسیالیسمهایی را که فقط بر اساس تئوریهای اخلاقی باشد سوسیالیسمهای خیالی می‌خواند و می‌گوید اینها گویی فقط احلامی است که انسانها دارند؛ سوسیالیسم آن است که جبر تاریخ [جامعه را] بکِشد به سوی سوسیالیسم نه انسانها به حکم وجدانشان سوسیالیسم را بخواهند. اصلاً این حرفها را قبول ندارد که بشر چنین وجدانِ مثلاً سوسیالیستی‌ای داشته باشد؛ می‌گوید اگر بشر در شرایطش قرار گرفت به سوی سوسیالیسم کشیده می‌شود و اگر در آن شرایط نبود کشیده نمی‌شود، باقی دیگر همه تخیّل محض است.

ـ آیا در اینجا این اشکال پیش نمی‌آید که پس حقیقت هم به طور مجرّد وجود ندارد؟

نه، این را که صریح هم می‌گویند.

ـ یعنی اخلاق وجود ندارد.

نه تنها اخلاق وجود ندارد، اخلاق که از علوم عملی است، در علوم نظری هم قهراً همین‌طور است و ناچار باید پیدایش نظریات علمی را تابع [شرایط اقتصادی بدانند.]

ـ در این صورت هرکه هرچه می‌گوید درست است.

ما دو جور درستی داریم: یک درستی منطقی داریم که در مسائل نظری و علمی است، و یک درستی اخلاقی داریم. در درستی اخلاقی قهراً همین‌طور می‌شود؛ یعنی هرکسی فکرش تابع شرایط عینی ذهن خودش است و قهراً در شرایط عینی و ذهنی خودش درست است، و لهذا استالین می‌گوید مثلاً دورهٔ برده‌داری واقعاً دورهٔ تکامل‌یافته‌تری از دورهٔ شکار و شبانی است، برده‌دار را در ظرف خودش نکوهش کردن کار غلطی است و معنی ندارد. می‌گوید اصلاً عدل و ظلم به صورت یک حقایق واقعیِ مجرّد از انسانها وجود ندارد.

□

ـ ... خلاصه می‌گویند انگیزه و محرک تمام حوادث و جنگها انگیزه‌های اقتصادی و رسیدن به شرایط اقتصادی بهتر بوده است.

ولی در فردگاهی قبول می‌کند که انگیزه‌های دیگر هم هست مثل انگیزه‌های جنسی یا مذهبی یا اخلاقی، منتها می‌گوید اینها اصالتی ندارد. نظیر آن چیزی را می‌گوید که ما می‌گوییم شخصی تحت تأثیر اوهام یعنی تحت تأثیر یک سلسله تخیّلات کارهایی را انجام می‌دهد اما اینها کارهای اساسی نیست که نقش اساسی در تاریخ داشته باشد. مثلاً این امر خیلی در تاریخ پیدا می‌شود که انسانی خودش را به خاطر یک وهم به کشتن می‌دهد. مثلاً افرادی به این دلیل تهوّر به خرج می‌دهند که نامشان در تاریخ باقی بماند. این یک انگیزهٔ غیرمادی است چون رضایت از یک امر غیرمادی است و در عین حال یک امر موهوم است، یعنی رضایت از امر واقعی نیست که به آن برسد، [رضایت] از یک خیال است، امری است که به صورت یک تخیّل می‌باشد. و لذا او هم اسمش را می‌گذارد «حماقتها»،

می‌گوید: ... ولی در مقیاس فرد گاهی کارهایی که احمقانه شمرده می‌شود هست.

متنبّی، شاعر معروف و زبردستی است، در عرب تقریباً نظیر سعدی [در فارسی‌زبانان] است و سعدی هم خیلی از او استفاده کرده تا آنجا که کتابی به نام **سعدی و متنبّی** نوشته‌اند. خیلی از مضمونهای سعدی مضمونهایی است که از متنبّی استفاده کرده است. متنبّی در جاهای مختلفی بوده، سالهای زیادی نزد پادشاهان و در دربارها بوده است. رئیس یکی از قبایل، از قدیم کینه‌ای با او داشت. بعد از سالها که متنبّی به وطن باز می‌گشت (خودش بود و پسرش و یک غلام) اتفاقاً از نزدیکی محلی می‌گذشت که دشمنش در آنجا بود. آن دشمن فهمید و به او حمله کرد. متنبّی و پسرش و آن غلام، سه نفری از خودشان دفاع می‌کردند. متنبّی دید که اینها بیشترند و زورشان بیشتر است، فرار کرد. غلام به او گفت: تویی که آن شعر را گفته‌ای که:

اَلْخَیْلُ وَ اللَّیْلُ وَ الْبَیْداءُ تَعْرِفُنی   وَ السَّیْفُ وَ الرُّمْحُ وَ الْقِرْطاسُ وَ الْقَلَمُ[۱]

حال چطور فرار می‌کنی؟! همین به رگ او برخورد، برگشت. خودش، پسرش و غلامش هر سه کشته شدند. خلاصه یک شعر و یک خیال [باعث شد که خودش و دو نفر دیگر را به کشتن دهد.] اول عقل خود را به کار برد، دید زورش نمی‌رسد، می‌رفت که جانش را نجات دهد. بعد به خاطر همین که آخر منم که این شعر را گفته‌ام، من دیگر نباید فرار کنم، همان حرف غلام، او را برگرداند، برگشت و کشته شد.

غرض این است که مارکس هم [انگیزه‌های غیر اقتصادی را] در این حدود قبول دارد ولی برای اینها اصالتی قائل نیست، چنانکه خود ما هم برای کارهای تقلیدی نقشی قائل هستیم ولی برای این کارها پُری اصالت قائل نیستیم.

□

من می‌خواستم در دنبالهٔ بحثهای جلسهٔ پیش، یکی از آقایان داوطلب شود، مطالعه‌ای کند و کنفرانسی بدهد روی مسئلهٔ نژاد که در جلسات پیش مطرح بود و اجمالاً اشاره شد که در دنیای اروپا برخی فلسفه‌های اجتماعی براساس نژادپرستی به وجود آمد که نازیسم آلمان و فاشیسم ایتالیا بر همین اساس بود و حتی هگل تا

۱. خیل ـ یعنی اسب ـ و میدان و شمشیر و قلم است که مرا می‌شناسد (یعنی من چنین مردی هستم).

حدی به همین جنبهٔ نژادپرستی تمایل دارد؛ کنفرانسی داده شود راجع به اینکه چگونه شد و چه جریان تاریخی در اروپا رخ داد که منتهی به این فلسفه شد. زیرا ما از یک طرف می‌بینیم که آن حرکت ادبی ابتدایی که در اروپا پیدا شد حرکت در جهت حقوق بشر بود مثل اعلامیهٔ استقلال آمریکا و اعلامیهٔ حقوق بشر فرانسه، و اینها همه در اطراف وحدت بشریت و اینکه هیچ امتیازی میان نژادها نیست دور می‌زد. اصلاً اعلامیهٔ حقوق بشر فرانسه و همچنین اعلامیهٔ استقلال آمریکا بر این اساس است که همهٔ افراد بشر متساوی آفریده شده‌اند و میان قومی و قومی، و نژادی و نژادی امتیازی نیست. چطور شد که یکمرتبه این افکار نژادی به وجود آمد؟ البته می‌گویند بعد از انقلاب فرانسه که براساس همان اعلامیه بود و آلمانیها هم خیلی از این فکر استقبال کردند، در عمل دیدند که این اعلامیهٔ حقوق بشر فرانسه هم وسیله‌ای شده برای استثمار، یعنی فرانسویها ملتهای دیگر و از آن جمله آلمانیها را به نام اعلامیهٔ حقوق بشر [استثمار می‌کنند و] امتیازی برای خود نسبت به ملتهای دیگر قائل هستند. از اینجا فکر ناسیونالیسم به وسیلهٔ فیخته و سایر فیلسوفان در آلمان ظهور کرد. اینها برای اینکه خودشان را از استثمار فرانسه نجات دهند، آمدند فکر ناسیونالیسم و اصالت نژاد ژرمن را به وجود آوردند. دلم می‌خواست که تاریخچهٔ فاشیسم و نازیسم و ریشه‌های آن که این فلسفه از کجا پیدا شد و مسئلهٔ ناسیونالیسم در دنیا اکنون چه حالتی دارد ـ اگر چه امروز ناسیونالیسم را می‌خواهند از جنبهٔ نژادی و خونی خارج کنند و جنبهٔ فرهنگی به آن بدهند ـ مورد بحث قرار گیرد. اگر کنفرانسی روی این موضوع داده شود خیلی خوب است.

ارزش وجدان انسان

توضیحی راجع به بعضی مطالب گذشته می‌دهم، راجع به آنچه که مربوط به ارزش وجدان انسان[1] (ارزش فکر انسان) است. از نظر مارکسیسم این را از دو جنبهٔ مختلف باید مورد بررسی قرار داد. یکی از همان جنبهٔ فلسفهٔ تاریخی مارکسیسم، یعنی بنیاد فلسفی تاریخی مارکسیسم که عرض کردیم مارکسیسم یک بنیاد فلسفی دارد و یک بنیاد منطقی. بنیاد فلسفی‌اش هم یک بنیاد فلسفی جهانی دارد و یک بنیاد فلسفی اجتماعی که قهراً ناشی از آن بنیاد فلسفی جهانی است. بنیاد دیالکتیکی‌اش (بنیاد منطقی‌اش) همان منطق دیالکتیک است که در یکی از جلسات دربارهٔ آن بحث کردیم. بنیاد فلسفی جهانی آن همان اصالت ماده در تفسیر جهان است و بنیاد فلسفی اجتماعی‌اش همان چیزی است که از آن به «ماتریالیسم تاریخی» تعبیر می‌کنند، یعنی اصالت ماده در اجتماع و به عبارت دیگر اصالت جنبه‌های مادی زندگی در تحولات تاریخ، که شئون معنوی به تعبیری که خودشان می‌گویند حکم روبنا را دارد. فعلاً اگر ما از همین جهت در نظر بگیریم قهراً مسئلهٔ اصالت وجدان فکری بشر متزلزل

---

۱. فعلاً مقصودمان وجدان عقلانی یعنی فکر انسان است.

می‌شود. خودشان هم این مطلب را قبول دارند نه اینکه انکار داشته باشند، چون طبق این نظریه وجدان هرکسی انعکاسی است از وضع زندگی مادی او و به حکم اینکه در اجتماع اصالت از آنِ ماده است و ناچار باید طرز قضاوت هرکسی را در وضع مادی زندگی او جستجو کرد. طبق این فلسفه یک نفر در کاخ و در ویرانه نمی‌تواند یک جور فکر کند، جبراً دو جور فکر می‌کند؛ یعنی شرایط زندگی مادی‌اش آن شرایط باشد یا این شرایط، خیلی فرق می‌کند. چون فرض این است که وجدان انسان اصالتی ندارد جز منعکس کردن شرایط مادی زندگی؛ مثل آینه‌ای که وقتی آن را در این شرایط قرار دهید آن صورت را منعکس می‌کند، در شرایط دیگر قرار دهید صورت دیگری را منعکس می‌کند. دیگر آینه نمی‌تواند یک نوع قضاوت هم در این بین داشته باشد یا خودش را از شرایط خویش آزاد کند.

جهت دیگر که اصالت فکر و اصالت قضاوت را در انسان نفی می‌کند جنبهٔ منطقی و دیالکتیکی آن است. قسمتی از این جنبه را هم در بیانات گذشته گفتیم ولی بعد متوجه شدیم که از یک جهت ناتمام بوده که حال آن را تکمیل می‌کنیم.

آنجا که هستهٔ اصلی تفکر دیالکتیکی را تشریح می‌کردیم گفتیم که اگر این تفکر تنها متوجه این جهت باشد که اشیاء را در حالت حرکت و در حال جریان ببیند، این امری نیست که دیگران با آن اختلاف داشته باشند. گو اینکه اینها سعی دارند که دیگران را مخالف با این اصل جلوه دهند ولی واقعیت این‌جور نیست. اصل تأثیر متقابل اشیاء در یکدیگر هم گفتیم اصلی است که مورد انکار نیست. اصل تضاد هم اجمالاً اصلی است که مورد انکار نیست، به معنی تضاد عناصر طبیعت و تضاد عناصر اجتماع با یکدیگر و حتی تأثیری که تضاد در حرکتها دارد و حرکتها در تضادها. بعد گفتیم ولی آن چیزی که هستهٔ اصلی این تفکر است[1] این است که اصل حرکت و جریان حتی بر فکر هم حاکم است یعنی افکار هم مشمول این قانون هستند ـ که لازمهٔ این مطلب این است که اصول هم متغیر باشد ـ زیرا قانون (قوانین علمی یا قوانین فلسفی که ما درک می‌کنیم) آن وقت قانون است که صورت کلیت به خود بگیرد. مثلاً در زیست‌شناسی، جریانی که در مورد یک حیوان بالخصوص وجود

۱. و به این دلیل تفکر دیالکتیکی را ما نفی می‌کنیم، یعنی به این یک قسمتش نظر داریم که در مارکسیسم اصیل این قسمت مخصوصاً مورد توجه است.

دارد یک امر جزئی است، جریانی هم که در مورد یک فرد دیگر از حیوان است یک امر جزئی است، در مورد حیوان دیگر هم امر جزئی است (در طبیعت هیچ چیزی به صورت کلی وجود ندارد، هر چه در طبیعت وجود دارد به صورت فردی و شخصی وجود دارد. اینکه می‌گویند کلی طبیعی در خارج موجود است، کلی طبیعی یعنی آن چیزی که نه کلی است و نه جزئی والّا کلی با صفت کلیت فقط در ذهن وجود دارد) آنگاه ذهن انسان از این امور جزئی قوانین کلی و یک کلیت را انتزاع می‌کند که این قانون کلی با صفت کلیتش در ذهن وجود دارد و به صورت کلیتش است که یک اصل است. اگر بنا بشود که فکر هم جبراً مانند ماده، متحول و متغیر باشد لازمه‌اش این است که هیچ اصل ثابتی در عالم وجود نداشته باشد و همهٔ اصول عالم متغیر باشد چون محتوای فکر هر چه هست متغیر است؛ یعنی محتوای ماده و طبیعت و از آن جمله مغز که ماده و طبیعت است متغیر است و ناچار تمام اصول علمی و تمام اصول فلسفی و تمام اصول منطقی و از آن جمله خود همین اصول فلسفی ماتریالیسم و اصول منطقی دیالکتیک اصول متغیری هستند که در یک زمان وجود دارند، در زمان دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند؛ یعنی هیچ چیزی و از جمله همین اصول قهراً جاوید نیست.

این یک جهت بود که گفتیم ما به این معنا هیچ‌گاه اصل حرکت را به طوری که شامل افکار هم بدانیم قبول نداریم و این جایی است که راه جدا می‌شود.

دیگر اینکه گفتیم در باب تضاد، آن شکل خاص تضادی را که هگل گفته و بعد اینها گفته‌اند، نه تنها ما قبول نداریم بلکه علم نیز نمی‌تواند به این شکل بپذیرد که جریان و حرکت طبیعت همیشه به این نحو است که به سوی نفی خودش و به سوی ضد خودش انجام می‌گیرد و همیشه مرحلهٔ بعدی نفی‌کنندهٔ مرحلهٔ قبلی است. خود اینها هم بالاخره نتوانستند این را در طبیعت پیاده کنند. هرچه هم توجیه و تعبیر می‌کنند جور در نمی‌آید؛ و وقتی در طبیعت صادق نیست دیگر نوبت به فکر نمی‌رسد.

اینها را تقریباً در جلسات پیش هم عرض کردیم. تکرار کردیم برای اینکه بهتر در اذهان متمرکز بشود.

اصل تأثیر متقابل و نتیجهٔ آن

مسئلهٔ دیگر ـ که این هم مهم است و این هم مربوط به منطق دیالکتیک می‌شود و باز این هم اصالت فکر را بکلی نفی می‌کند ـ این است که اینها اصل تأثیر متقابل را نیز ـ که در جلسات پیش شرح دادیم ـ به گونهٔ خاصی تفسیر می‌کنند و همچنین آن را حتی به افکار و اصول تعمیم می‌دهند. حال ببینیم نتیجه چه در می‌آید؟ گفتیم در اصل تأثیر متقابل این‌جور می‌گویند که همهٔ اشیاء در یکدیگر مؤثرند. این معنایش این است که هر چیزی را در محیطش باید در نظر گرفت و در واقع همه چیز برای همه چیز محیط است و همه چیز برای همه چیز محاط، نه اینکه محیط یک چیز است و محاط چیز دیگر. مثلاً اگر بگوییم این محیط در من اثر می‌گذارد ولی من در این محیط اثر نمی‌گذارم غلط است. اگر این درخت جزء محیط من است، من هم جزء محیط این درخت هستم. ناچار این اصل را در مورد افکار هم سرایت می‌دهند و تصریح هم می‌کنند. نتیجه‌اش همان می‌شود که فکر انسان هیچ اصالتی نداشته باشد. می‌گویند هر فکری صد درصد زاییدهٔ شرایط ذهنی و عینی خودش است و غیر از این هم نمی‌تواند باشد. فکر هر فیلسوفی، فکر هر پیغمبری، فکر هر مصلحی، فکر هر بدخواهی و فکر هر نیکخواهی تابع شرایط ذهنی و عینی خودش است، یعنی سوابق ذهنی هر شخص به ذهن او یک رنگ خاص می‌دهد. وقتی که یک فکر برای او پیدا می‌شود رنگ همان شرایط را به خود می‌گیرد. شرایط عینی هم (یعنی شرایط خارجی، مثلاً وضع زندگی و امثال آن) رنگ خاص به ذهن و فکر او می‌دهد که ما در مقام تشبیه گفته‌ایم ذهن انسان از این جهت مثل آینه است؛ آینه هر رنگی که داشته باشد صورتی که در آن منعکس می‌شود همان رنگ را پیدا می‌کند؛ یا مثل ضبط صوت است که هر صوتی را به هر شکل که در آن ضبط شود همان طور منعکس می‌کند؛ و یا مثل کوه است که صدا را [باز می‌گرداند] چون مسئلهٔ ردالفعل و عکس‌العمل مطرح است. همیشه عکس‌العمل‌ها بستگی دارد به نحوهٔ عمل و صد درصد تابع عمل است. در کوه اگر بگویی «هو»، «هو» جواب می‌دهد. بگویی «ها»، «ها» جواب می‌دهد. دیگر نمی‌شود تو بگویی «هو» او «ها» جواب دهد یا بگویی «ها» او «هو» جواب بدهد. بنابراین هر فکری صد درصد زاییدهٔ شرایط ذهنی و عینی فکرکننده است. در واقع این‌جور است: شما شرایط ذهنی و عینی فکرکننده را به من

بگویید تا من به شما بگویم که او چگونه فکر می‌کند.

مخصوصاً بحث را می‌بریم روی شرایط عینی. باز همان نتیجه گرفته می‌شود که یک نفر در کاخ و در ویرانه نمی‌تواند یک جور فکر کند، زیرا شرایط عینی کاخ‌نشین یک شرایط است و شرایط عینی ویرانه‌نشین شرایط دیگری است. این غیر از مسئلهٔ اصالت اقتصاد است که جنبهٔ فلسفی قضیه بود. این، جنبهٔ منطقی قضیه است که به طور کلی به دلیل اینکه شرایط مختلف است ـ و اگر شرایط به شکل دیگر غیر از جنبهٔ اقتصادی هم مختلف باشد ـ شخص مختلف فکر می‌کند. از نظر منطق دیالکتیک، این امر اختصاص به شرایط اقتصادی ندارد. اگر ما باشیم و این منطق، چنانچه جوّ سیاسی شخص نیز مختلف باشد [تفکر او مختلف است.] مثلاً آدمی که در یک جوّ دموکراتیک زندگی می‌کند و آدمی که در یک جوّ استبدادی زندگی می‌کند، همچنین آدمی که در جوّ استبدادی خودش مستبد است بر دیگران و آدمی که مورد استبداد دیگران قرار گرفته [دوگونه فکر می‌کنند.] این، شرایط اقتصادی نیست، شرایط سیاسی زندگی است ولی خواه ناخواه در تفکر اثر می‌گذارد و این ناشی از همان اصل تأثیر متقابل است. وقتی که ما اصل تأثیر متقابل را حتی به افکار تعمیم بدهیم، نتیجه‌اش این است که اصالت را از فکر بگیریم. آنگاه فکر انسان از این جهت صد درصد حکم همان آینه را پیدا می‌کند که جز منعکس کردن صورتها و شکلها و اوضاعی که بر آن احاطه دارد کار دیگری برای او امکان‌پذیر نیست.

حال این راه (راه فلسفهٔ الهی در این باب از راه فلسفهٔ مادی) چگونه جدا می‌شود، مسئله‌ای است که ما در **اصول فلسفه** طرح کرده‌ایم. اینجا مسئلهٔ منطق طرح می‌شود و بعد روشن می‌گردد که چگونه خود این نظریه این منطق را نفی می‌کند.

خصلت خطایابی ذهن

بشر متوجه این مطلب شده است که ذهن خطاپذیر است. در این جهت ذهن مثل آینه است. آینه نیز خطاپذیر است. اگر کج یا شکسته باشد، صورت را کج یا شکسته نشان می‌دهد. ولی یک خصلت برای ذهن بشر شناخته شده است [که آینه دارای چنین خصلتی نیست] و آن خصلتِ خطایابی و خطاسنجی و خطا اصلاحی است، یعنی انسان می‌تواند خطای خودش را بیابد و بعد با معیارهایی آن خطاها را اصلاح کند. از

اینجا منطق به وجود آمده. آینه دیگر این کار را نمی‌تواند انجام دهد. آینه خطا می‌کند ولی چون موجود خودآگاه نیست [نمی‌تواند خطای خود را اصلاح کند.]

یکی از فرقهای آینه و ذهن این است که ذهنْ خودش را می‌یابد ولی آینه خودش را نمی‌یابد، خودش را منعکس نمی‌کند. فرق دیگر آینه و ذهن این است که آینه که خطا می‌کند، نه به خطای خودش آگاه است و نه می‌تواند خطای خودش را اصلاح کند؛ حال اگر به وسیلهٔ آینهٔ دیگر بشود اصلاح کرد باز انسانها هستند که اصلاح می‌کنند، خودش این خصلت را ندارد. ولی ذهن انسان می‌تواند خطاهای خودش را اصلاح کند که «منطق» کوششی است برای این کار یعنی برای اصلاح قسمتی از خطاها نه همهٔ خطاها، چون منطق (منطق صورت یا منطق ارسطو) اصلاح صورت قیاس را می‌کند نه مادهٔ قیاس را. راجع به اینکه آیا منطقی برای اصلاح ماده هم هست یا نیست، کوششهایی در عصر جدید شده است. به هر حال منطق یعنی آن معیاری که با آن معیار انسان خطاهای خودش را اصلاح می‌کند. اگر انسان یک پایگاه آزاد از شرایط عینی و ذهنی و یک پایگاه مستقل در فکر خودش داشته باشد [«منطق» می‌تواند مفهوم داشته باشد] ضمن اینکه انسان در برخی قسمتها تحت تأثیر شرایط عینی و ذهنی خودش قرار می‌گیرد و این حقیقت است. به قول مولوی:

چون تو برگردی و برگردد سرت　　　خانه را گردنده بیند منظرت

آدمی دور خودش که چرخ بزند خیال می‌کند همهٔ دنیا دارد چرخ می‌زند.

گر تو باشی تنگدل از ملحمه　　　تنگ بینی جوّ دنیا را همه

انسان وقتی اوقاتش تلخ است دنیا را تاریک می‌بیند، درون خودش تاریک و تنگ است دنیا را همین‌طور می‌بیند.

ور تو خوش باشی به‌کام دوستان　　　این جهان بنمایدت چون بوستان

وقتی انسان خودش خوش است دنیا را هم خوش می‌بیند.

شک ندارد که چنین چیزی هست. ولی آیا انسان مقام بالاتری هم دارد که همین را درک می‌کند که اگر من اینجا این را تاریک می‌بینم الآن حالم چنین است، اگر می‌بینم اتاق می‌چرخد می‌فهمم که اشتباه می‌کنم؟ آیا خود این «می‌فهمم اشتباه می‌کنم» نیز تحت تأثیر همین شرایط قرار می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ اگر قرار بگیرد این خودش یک منطق دیگر می‌خواهد. پس این منطق یعنی پوچ، خواه منطق دیالکتیک

باشد، خواه منطق صورت و خواه هر منطق دیگری. اگر انسان یک پایگاه آزاد و مستقل فکری، پایگاه آزاد از اینکه تحت تأثیر شرایط خاص عینی و ذهنی قرار بگیرد، پایگاه خاصی که تحت تأثیر غرض قرار نگیرد [نداشته باشد در این صورت «منطق» مفهوم نخواهد داشت.] کلام امیرالمؤمنین است: مَنْ عَشِقَ شَیْئاً اَعْشیٰ بَصَرَهُ وَ اَمْرَضَ قَلْبَهُ[۱].

چون غرض آمد هنر پوشیده شد　　صد حجاب از دل به سوی دیده شد

این مقدار را همه فهمیده‌اند، راست هم هست. آدمی وقتی در موردی غرضی پیدا می‌کند آن غرض حجابی می‌شود برای بصیرت و برای دل او. این حقیقتی است، ولی مسئله این است که آیا چیزی ماورای این وجود دارد که من بفهمم اینجا غرض است و من به حکم غرض دارم این‌جور فکر می‌کنم؟ یعنی بتوانم غرض را، هوای نفس را، اموری را که می‌بینم تأثیر می‌گذارند [تشخیص بدهم و] از بالا سر اینها قضاوت کنم؟ اگر چنین چیزی موجود باشد معیاری برای اصلاح خطا که نامش «منطق» است می‌تواند وجود داشته باشد، حال می‌خواهید آن را منطق ارسطویی بدانید می‌خواهید منطق دیالکتیک بدانید. منطق دیالکتیک هم منطقی است که می‌گوید اگر می‌خواهی فکرت را اصلاح کنی که درست فکر می‌کنی یا غلط، آن را بر این اصول عرضه بدار. می‌گوییم خود این اصول چگونه است؟ آیا خود این اصول هم بازیچهٔ شرایط است یا بازیچهٔ شرایط نیست؟ اگر بازیچهٔ شرایط است، این اصول هم باز منطق دیگری می‌خواهد که صحت آنها را برای ما تضمین کند و اگر بازیچهٔ شرایط نیست پس این اصل غلط است که انسان جبراً به حکم اصل تأثیر متقابل، فکرش تحت تأثیر شرایط عینی و ذهنی است.

گذشته از دلایل دیگری که می‌توان بر ضد این مطلب اقامه کرد، خود این دلیل ـ که اکنون عرض کردیم ـ که روی این حساب اصلاً منطق در دنیا غلط است بلکه اساساً صحیح و خطا در دنیا غلط است [برای رد این مطلب کافی است.] اینها مجبور شدند که مسئلهٔ حقیقت نسبی و خطای نسبی را ـ که ما در **اصول فلسفه** طرح کرده‌ایم ـ مطرح کنند و ما در آنجا گفته‌ایم که این به هیچ وجه قابل توجیه نیست. ما

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۰۷.

یا باید مسئلهٔ خطا و حقیقت را بدون مسئلهٔ نسبیت [بپذیریم] یعنی برای ذهن آن ارزش را قائل باشیم که بدون مسئلهٔ نسبیت، خطا و حقیقت را درک می‌کند و یا اگر همین‌قدر گفتیم خطا و حقیقت نسبی است دیگر ذهن را از اعتبار انداخته‌ایم. بعلاوه «حقیقت نسبی است» یعنی چه؟ اگر حقیقت نسبی باشد، کاخ‌نشین آنچه فکر می‌کند حقیقت است، چون [مطابق این نظریه] معنی «حقیقت» مطابقت با واقع و نفس‌الامر نیست بلکه مطابقت با شرایط محیط است و آن با شرایط محیط او منطبق است و او آینه‌ای است که شرایط خودش را خوب منعکس می‌کند. آن آدمی هم که در ویرانه نشسته حرفش حقیقت است، زیرا او هم شرایط خودش را بازگو می‌کند و درست بازگو می‌کند. طبق این منطق، کسی که در کاخ است نمی‌تواند مانند یک ویرانه‌نشین اظهارنظر کند. اگر چنین چیزی ممکن بود نظر او خطا بود، ولی چنین چیزی ممکن نیست. یک ویرانه‌نشین هم نمی‌تواند مانند یک کاخ‌نشین قضاوت کند. اگر ممکن بود، قضاوت او خطا بود ولی طبق فرض اینها چنین چیزی محال است. البته عملاً خلافش پیدا شده، ولی ما طبق فرضیهٔ اینها سخن می‌گوییم.

شعار انسانی و اصول ضد انسانی

بنابراین مسئله‌ای که خیلی باید به آن توجه کرد مسئلهٔ انسان است. همیشه انسان و خدا با هم نفی می‌شوند و با هم اثبات می‌شوند؛ یعنی هرجا که شما دیدید خدا نفی شده است، انسان به نحوی نفی شده است. نگاه نکنید به شعارهای آن مکتب که از انسانیت دفاع می‌کند. ما خیلی مکتبها داریم که شعارشان شعار دفاع از انسانیت است ولی اصولشان ضد انسانی است. از جمله مکتب راسل است، همین راسل معاصر خودمان. شعارهای او همه، شعارهای انسانی است ولی فرضیه‌هایش دربارهٔ انسان ضد انسانی است. مثلاً فرضیه‌اش دربارهٔ اخلاق، تقریباً تمام مظالم دنیا را تجویز می‌کند. همین شخص که طرفدار مظلومان و محرومان است فلسفه‌اش در اخلاق بر اساس هوشیاری است و می‌گوید اخلاق هیچ مبنایی ندارد جز هوشیاری، یعنی انطباق منافع جامعه با منافع فرد. انسان نمی‌تواند از منافع خود صرف‌نظر کند؛ آنها تخیّل است. اخلاق معنایش این است که من اینقدر بفهمم که نفع من در نفع دیگران است. من باید اینقدر شعور داشته باشم که در جامعه، نفع من در نفع همهٔ انسانهای

دیگر است. مثال می‌زند که اگر من گاو همسایه‌ام را بدزدم، همسایه هم می‌آید گاو مرا می‌دزدد. پس بهتر این است که من گاو او را ندزدم تا او هم گاو مرا ندزدد. این منطق برای منی که با همسایه، هم زور هستم یا کم‌زورتر از او هستم درست است. ولی اگر من در سطحی باشم که از هزار احتمال، نهصد و نود و نه احتمال این است که همسایه هیچ زوری ندارد [درست نیست.] وقتی که من بشوم خروشچف یا نیکسون و یا جرالد فورد و آن طرف دیگر آدمی باشد که می‌بینم او هرگز به اندازهٔ من قدرت ندارد، من می‌توانم گاوهای او را ببرم و او هرگز نخواهد توانست گاوهای مرا ببرد، من می‌توانم نفتهای دیگران را ببرم و احتمال اینکه آنها بیایند نفت مرا ببرند اصلاً وجود ندارد، در این صورت چه تضمین اخلاقی هست که من این کار را نکنم؟! چه تکلیفی است که به آنها می‌کنید؟!

غرض این است: اینکه شعار یک مکتب، انسانی باشد با اینکه اصولش انسانی باشد دوتاست. مارکسیسم خیلی دم از انسانیت می‌زند ولی اصولش ابداً انسانی نیست. یکی از مواردی که انسان در این فلسفه نفی می‌شود در مسئلهٔ اصالت قضاوت انسان است. اصالت قضاوت انسان یعنی توانایی انسان بر حقیقت‌اندیشی و بر آزاداندیشی مستقل از شرایط که انسان بتواند احیاناً بر ضد شرایط عینی و ذهنی خودش قضاوت کند، معیارهایی در خودش داشته باشد که به حکم آن معیارها خطاهای خودش را کشف کند و بیابد. این فلسفه، این حرفها را بکلی نفی می‌کند. این است که در این مکتب انسان در واقع از انسانیت ساقط می‌شود، و همیشه هرجا که انسان در یک قسمت نفی می‌شود همان جاست که خدا نفی می‌شود. این اصلی است که هیچ‌گاه تخلف ندارد. شما نمی‌توانید مکتبی را پیدا کنید که اصولش ـ نه شعارهایش ـ انسانی باشد و در همان حال ماتریالیستی باشد. ایندو با یکدیگر سازگار نیست.

□

این مطلب [که همهٔ حوادث و از جمله جنگها ناشی از انگیزه‌های اقتصادی است] از گفته‌های مارکس و دیگران خیلی روشن نیست، یعنی مفسرین هم مختلف نظر داده‌اند. گفتیم از بعضی نظریات چنین استفاده می‌شود که اساساً در انسان یک غریزهٔ اصیل بیشتر وجود ندارد که همان غریزهٔ به اصطلاح اقتصادی است، یعنی

اموری که مربوط به جنبه‌های معیشت آدمی است، و سایر غرایز همه طفیلی است که حتی راسل هم از حرف مارکس چنین استنباطی دارد. این را رد کرده‌اند؛ یعنی از نظر روان‌شناسی این قضیه رد می‌شود که خیر، غریزهٔ قدرت‌طلبی (برتری‌طلبی) یک غریزهٔ اصیل در انسان است، همین‌طور غریزهٔ جنسی. هیچ معنی ندارد که انسان بگوید غریزهٔ جنسی منبعث از جنبه‌های معیشتی و اقتصادی است. ولی از بعضی اقوالی که از مارکس نقل می‌کنند این مطلب فهمیده می‌شود که نمی‌خواهد اصالت آن غرایز را نفی کند[1]، می‌خواهد بگوید اینها اثر تعیین‌کننده ندارد؛ یعنی ممکن است کسی به خاطر جاه‌طلبی حادثه‌ای بلکه حوادثی را به وجود بیاورد ولی این حوادث در مسیر تاریخ اثری نمی‌گذارند. تاریخ حکم قافله‌ای را دارد که یک خط معین و یک مسیر را طی می‌کند. آن، اساس کار است ولی در بین راه برای قافله خیلی قضایای دیگر هم پیش می‌آید. قافله‌ای که در حال حرکت است ناگاه یک منظرهٔ خیلی خوش آب و هوا را می‌بیند و عاشق آن می‌شود، می‌گوید بگذارید دو سه شبانه‌روز اینجا اُطراق کنیم و اطراق می‌کنند. در اینجا فقط همان منظره بوده که اینها را به آنجا کشیده، اگر آن منظره نبود این واقعه رخ نمی‌داد. ولی این یک امر طفیلی و فرعی برای این قافله است، کار نهایی نیست. بعد دومرتبه قافله در همان مسیری می‌افتد و در همان راهی می‌رود که قبلاً می‌رفت.

آیا همهٔ جنگها ریشهٔ اقتصادی دارند؟

در باب جنگها ما دو جور می‌توانیم بحث کنیم. یکی اینکه بگوییم همهٔ جنگهای دنیا ریشهٔ اقتصادی داشته است، یعنی جنگها را جزء حوادث مهمی که در تحولات تاریخ مؤثر بوده‌اند بدانیم ولی خود جنگ را منبعث از علل اقتصادی بدانیم. دیگر اینکه بگوییم خیر، جنگها با آن همه عظمتش جزء حوادث مهم تاریخ نیست، به نظر می‌آید که جزء حوادث مهم است ولی چنین نیست و مسیر تاریخ را جنگها عوض نمی‌کند. بله، مغول پیدا می‌شود می‌آید قتل عام می‌کند، مثلاً ثلث مردم منطقه‌ای را می‌کشد و زندگیها را بر باد می‌دهد، اما در عین حال بعد فراموش می‌شود. باز قافله

---

۱. اینها جزء مسائلی است که بعدها که متون حرفهای اینها را می‌بینیم باید بیشتر روی خود آن متون دقت کنیم. اکنون به صورت سؤال برایمان باقی بماند عیب ندارد.

همان راه خودش را طی می‌کند، یعنی مسیر خود را عوض نمی‌کند.

اگرچه ظاهر بسیاری از حرفهایشان این است که جنگها حوادث مهمی است ولی این حوادث مهم هم علل اقتصادی دارد ـ که ویل دورانت نیز روی این قضیه خیلی تکیه می‌کند ـ ولی طبق نظریهٔ اینها باید جنگها را جزء حوادث بزرگ به شمار نیاورد، چون می‌گویند تکامل ابزار تولید است که تاریخ را تغییر می‌دهد و متحول می‌کند. یک وقت جنگ مقارن با تحول ابزار تولید هست و یک وقت نیست؛ اگر باشد تحول پیدا می‌شود و اگر نباشد خیر. مثلاً در قرون وسطیٰ، در دوره‌ای که آن را «دورهٔ کشاورزی» می‌نامند، خیلی جنگهای بزرگ در دنیا رخ داده ولی دوره عوض نشده است، دوره همان دوره است. اما در دوره‌ای که یکمرتبه صنعت تغییر کرد و دورهٔ صنعتی پیش آمد، همان پیشامد تاریخ را متحول کرد و شکل دیگری به آن داد با اینکه جنگی در کار نبود.

طبق این نظریه جنگها معلول تحولات اصلی تاریخ‌اند نه علت تحولات اصلی تاریخ. اگر ثابت شود که جنگ خودش علت یک تحول بوده ـ که ثابت هم می‌شود ـ آنگاه این نظریه نقض می‌شود. جنگها هم به نوبهٔ خود در تغییر ابزار تأثیر داشته‌اند، یعنی آنها حتی علت تغییر ابزارها هستند. دلیلش این است که جنگ خودش در عین اینکه خرابی به بار می‌آورد سبب یک نوع تحول و پیشروی هم هست، زیرا ملتها در حال جنگ در اثر رقابت جنگی ـ چون مسئلهٔ موت و حیات در کار است ـ نهایت تلاش را برای حفظ و بقای خود به‌کار می‌برند و دانشمندان هر کشوری حداکثر کوشش را برای ساختن ابزار جنگی مصروف می‌دارند که این مقدار کوشش در حال صلح و آرامش عملی نیست، یعنی یک چنین شرایط فوق‌العاده‌ای لازم است تا مغزها [حداکثر تلاش خود را به‌کار برند.]

می‌گویند مغزهای انسانها اغلب آن حداکثر نیروی خود را به‌کار نمی‌برند، شاید یک صدم نیرویی را که می‌توانند به‌کار ببرند، به‌کار می‌برند. اغلب، اشخاص می‌میرند در حالی که مثلاً ۹۰ یا ۹۵ درصد مغز آنها به صورت ماده‌ای است که مورد استفاده قرار نگرفته است. ولی وقتی که مسئلهٔ رقابت مثبت در کار باشد آنگاه روی مغزها فشار می‌آید و آن وقت است که اختراعات صورت می‌گیرد و ابزار جنگی اختراع می‌شود، ولی جنگ که خوابید همان اختراعات در مسائل تولیدی

مورد استفاده قرار می‌گیرد. بعد از همین جنگ دوم جهانی، خیلی از این اختراعات[۱] در راه تولید به کار گرفته شد. کارخانه‌هایی که در حین جنگ برای ساختن ابزارهای جنگی به وجود آمده بود در حین صلح برای تولید مورد استفاده قرار گرفت، یعنی از همان ماشینهای بسیار قوی برای تولید وسائل دیگر استفاده شد.

پس جنگها منشأ تحولات هست و این امر نظریهٔ مارکسیسم را نقض می‌کند؛ یعنی جنگها علت تکامل ابزار تولیدند نه تکامل ابزار تولید علت آنها باشد. آنها علت تکامل ابزار تولیدند و به نوبهٔ خود علت چیزهای دیگر.

ـ می‌گویند خود همین جنگ معلول روابط تولید بوده، یعنی خودش در درجهٔ اول معلول به دست آوردن شرایط اقتصادی بهتر است، بعد می‌تواند علت تغییر ابزار هم باشد.

درست است، ولی ما این مطلب را از جنبهٔ دیگر بحث کردیم. اولاً خود این مسئله به این سادگی قابل قبول نیست. هرگز همهٔ جنگهای دنیا برای مقاصد اقتصادی نیست. آیا واقعاً همین جنگ جهانی دوم را می‌شود این‌طور توجیه کرد؟ یک وقت شما می‌بینید که یک دیوانه‌ای در رأس یک کشور قرار می‌گیرد، اصلاً سرنوشت دنیا را عوض می‌کند. آیا آن جاه‌طلبی هیتلر و موسولینی، شخصیت خاص آنها و فکر «نژاد ژرمن برترین نژادهاست» [در وقوع این جنگ] بی‌اثر بوده؟ اینها همه فقط شعار بوده و در زیر اینها مقاصد اقتصادی بوده است؟ یا او می‌خواست امپراطور جهان بشود، جنون امپراطوری جهان در کلّه‌اش پیدا شده بود و همینها بود که این جنگ را به وجود آورد. همان‌طور که عرض کردم بعدها روی اینها بحث می‌کنیم. □

ـ... می‌گوید: تمام جنگها به خاطر رسیدن به وضع اقتصادی بهتر است و خلاصه، جنگِ اقتصادی است نه جنگ سیاسی. مثال می‌زند به اینکه قدرت مصر قدیم به خاطر داشتن معادن آهن بود...

۱. مثلاً بمب در آن زمان اختراع شد، اتم را در آن دوره کشف کردند و خیلی چیزهای دیگر.

بله، گفتیم اینها را با همدیگر مخلوط کرده. اینکه ثروت منشأ قدرت است یک مسئله است، و اینکه ثروت عامل محرک انسانهاست مسئلهٔ دیگری است. ویل دورانت هم اینها را مخلوط کرده است.

□

ـ... مثلاً می‌گوید: جنگ تروا به خاطر زیبایی یک زن هرزه روی نداده، جنگ معروف تروا که می‌گویند به خاطر یک زن... بعد می‌گوید اگر وجود هلن واقعاً راست باشد فقط بهانه‌ای بوده برای روپوشی مقاصد اقتصادی...

ژرژ پنجم انگلستان (پدر بزرگ ملکه الیزابت) به خاطر یک زن از سلطنت صرف‌نظر کرد. او عاشق زنی شد و مقررات انگلستان اجازه نمی‌داد که با آن زن ازدواج کند و او هم پافشاری داشت. آخر گفتند از یکی از ایندو باید صرف‌نظر کنی، یا از تخت سلطنت یا از آن زن. او هم باکمال رضایت از سلطنت صرف‌نظر کرد. حال اینها این را چگونه توجیه می‌کنند؟

□

ـ... می‌گوید: «توجه کنید که چگونه کار کردن غلامان برای یونانیان سبب شد که صنعت و اختراع در یونان قدیم پیشرفت نکرد و چگونه اسارت زنان موجب شد که عشق حقیقی رشد نکند و مردان به پسران عشق ببازند و چگونه پسردوستی در هنر پیکرتراشی یونانیان اثر کرد.»

این چه حرفی است؟! به هنر مربوط نبوده. اگر زنها اسیر نمی‌بودند، به جای مجسمهٔ پسر مجسمهٔ زن می‌تراشیدند.

شک ندارد که در مسئلهٔ هنر یا علم، یک فراغتی برای هنرمند یا عالم و یا فیلسوف لازم است، یعنی باید شرایط زندگی او به‌گونه‌ای باشد که به او مجال و فرصت بدهد. چرا در قدیم می‌آمدند مدرسه می‌ساختند با حجره‌های آماده و مهیا، و موقوفه‌هایی قرار می‌دادند برای کسانی که می‌آیند تحصیل کنند؟ یا امروز چرا به محصل کمک تحصیلی می‌دهند و برای او خوابگاه در نظر می‌گیرند؟ برای اینکه

یک محصل باید خیالش از این جهات آسوده و راحت باشد تا برای تحصیل علم فراغت داشته باشد. یک هنرمند هم باید زندگیش آسوده و مرفه باشد تا بتواند فکرش متمرکز در کار هنر باشد، و الّا آدمی که از یک طرف از صبح تا غروب یک کار سنگین بدنی می‌کند بدیهی است که دیگر شب نمی‌تواند چند ساعت کار علمی یا هنری بکند. این است که جامعه‌هایی که مردمش دائماً درگیر معیشت هستند، در میان آنها هنر و علم رشد نمی‌کند چون فراغتی برای آن ندارند. ولی این به مسئلهٔ زیربنا و روبنا مربوط نیست.

□

ـ ... می‌گوید: «اختلافات مذهبی وقتی شروع شد که اسرای آلمانی به هوش آمدند و پولی که از جیب رعایایشان به صندوق واتیکان می‌رفت به جیب خود ریختند.» همچنین می‌گوید پدید آمدن فرقهٔ پروتستان در مذهب پروتستان علت اقتصادی داشته و هیچ منشأ فکری ـ که مثلاً یک طبقهٔ روشنفکر پیدا شوند که بفهمند برخی امور خرافات و اشتباه است ـ نداشته، بلکه می‌خواستند آن هدیه‌ها و باجهایی که به جیب واتیکان می‌رفته به طرف خودشان بیاید.

آن دو مقاله‌ای که آقای حمید عنایت در سه چهار سال پیش در مجلهٔ نگین نوشتند که خلاصه‌ای بود از یک کتاب، دو مقالهٔ خیلی حسابی بود و ظاهراً بعد همان دو مقاله در کتاب **جهانی از خود بیگانه** چاپ شد. آن کتاب ظاهراً از دانشمند معروف، ماکس وبر است که او نظریه‌اش درست عکس نظریهٔ مارکس است و می‌خواهد بگوید که همیشه یا خیلی اوقات عوامل معنوی به وجود آورندهٔ عوامل اقتصادی بوده‌اند نه برعکس، و مثال می‌زند به انقلاب پروتستان و اینکه اصلاً سرنوشت اروپا را این انقلاب عوض کرد و خود انقلاب پروتستان را معلول برخوردهایی می‌داند که دنیای مسیحیت با مشرق‌زمین پیدا کرد، یعنی عکس این چیزی که ویل دورانت اظهارنظر می‌کند. خیلی مقالهٔ خوب و عالمانه‌ای است.

□

ـ ... می‌گوید: «افراد ممکن است برای انگیزه‌های غیر اقتصادی کار کنند مثلاً خود را برای فرزندانشان یا دوستانشان و یا خدایانشان فدا کنند، اما این قهرمانیها و حماقتهای پراکنده در تعیین سقوط و یا اعتلای اقوام اهمیتی ندارد.»

بنابراین اگر کسی برای فرزندش فداکاری کند حماقت است، و به طریق اولیٰ اگر برای بیگانه فداکاری کند حماقت است. پس به طور کلی فداکاریها حماقت است. فداکاری که نمی‌تواند علل اقتصادی داشته باشد؛ یعنی شخص فداکاری کند که بعد به یک هدف اقتصادی برسد؟! این‌طور که نیست. طبق این منطق هرکس که فداکاری می‌کند حماقت می‌کند.

ـ الآن خودشان در آنگولا دارند حماقت می‌کنند.

بله. البته می‌گوید از نظر رؤسا همین‌طور هم هست. آن رؤسا یک عده احمق را به‌کار واداشته‌اند و آنها استفاده‌اش را می‌برند. اصلاً توجیه این فلسفه این است که این کار حماقت است.

□

ـ ... می‌گوید: در کمین هر حادثهٔ بزرگی عوامل اقتصادی نشسته است... و آنجا که لینکلن برده‌ها را آزاد ساخت اقدام جنگی بود برای ضعیف ساختن جنوب...

این منطق همان منطق گربه می‌شود. خلاصهٔ مطلب این می‌شود که همهٔ انسانها مثل گربه‌ها هستند. همان‌طوری که هیچ گربه‌ای محض رضای خدا موش نمی‌گیرد، انسانها هم [به خاطر نوع‌دوستی و اخلاق کاری انجام نمی‌دهند.] قصه، قصهٔ گربه است و موش گرفتن. در زیر هر جریان که اسمش را جریان انسانی می‌گذاریم یک مسئلهٔ موش گرفتنی در کار است.

ـ می‌گوید: در هر وضعی و در هر حالی غایت و مقصد، احتیاجات مادی است و جمله‌بندی‌های اخلاقی سرپوش و روپوش است و حتی ایده‌آل‌ها و غایات اجتماعی هم همین‌طور است، یعنی تمام ایده‌آل‌ها و غایات اجتماعی نیز بالاخره رسیدن به اقتصاد است.

بعضی از مارکسیستها مثل ژرژ پولیتسر آمده‌اند تفکیک کرده‌اند [میان ایده‌آلیسم فلسفی و ایده‌آلیسم اخلاقی] چون دیده‌اند این حرفها جای خیلی کوبنده‌ای برای مارکسیسم است. آمده‌اند ایده‌آلیسم اخلاقی را وضع کرده‌اند که ما منکر ایده‌آلیسم فلسفی هستیم ولی طرفدار ایده‌آلیسم اخلاقی. «طرفدار ایده‌آلیسم اخلاقی هستیم» یعنی چه؟! اساساً این فلسفه جایی برای ایده‌آلیسم اخلاقی باقی نمی‌گذارد. مطابق این فلسفه که محرک انسان را جبراً علل اقتصادی می‌داند و در زیر هر پرده‌ای یک امر اقتصادی [را مستور] می‌داند، ایده‌آلیسم اخلاقی هم یعنی روی پرده؛ زیر پرده چیز دیگر است، ماتریالیسم اقتصادی است. پس این چه ایده‌آلیسم اخلاقی است؟! طبق خود فلسفهٔ مارکسیسم، این شعارهایی که الآن مارکسیستهای دنیا ـ به قول خودشان ـ به نفع ملتهای استثمارشده می‌دهند چه ماهیتی دارد؟ شعارهایی که علیه امپریالیسم می‌دهند چه ماهیتی دارد؟ شعارهایی که له مردم استثمارشده می‌دهند چه ماهیتی دارد؟ (چین می‌گوید، شوروی هم می‌گوید.) آیا این غیر از این است که ـ طبق همین فلسفه ـ خودش می‌گوید حرف مرا باور نکن؛ من هم که می‌گویم، یک مطامعی دارم؛ من هم گرگ دیگری هستم مثل آن گرگ. عجالتاً مقصود گرگانهٔ خودم را زیر این شعارها پنهان کرده‌ام. قصهٔ همان شعری است که سعدی آورده:

شنیدم گوسفندی را بزرگی	رهانید از دهان و چنگ گرگی
شبانگه کارد بر حلقش بمالید	روان گوسفند از وی بنالید
که از چنگال گرگم در ربودی	چو دیدم عاقبت گرگم تو بودی

تو هم که آمدی مرا از چنگال گرگ نجات دادی به خاطر من نبود؛ به جای گرگ، تو می‌خواستی مرا بخوری. این فلسفه می‌گوید مسئله این است که من هم هرچه می‌گویم صلح، انسانیت و حمایت از [محروم و مظلوم] دروغ می‌گویم، زیر

حرفهای خودم مطامعی دارم. اینها [در پاسخ به این اشکال] چه می‌گویند؟

ـ آیا نمی‌گویند مطامع اقتصادی برای خود آنهاست نه برای ما؟

«برای آنها باشد نه برای ما» یعنی از نظر من جنبهٔ اخلاقی دارد. وقتی که من ایثار می‌کنم و به دیگری می‌دهم، برای او جنبهٔ اقتصادی دارد ولی برای من جنبهٔ اخلاقی دارد. من از خود می‌بُرم و به او می‌دهم. در حالی که این فلسفه می‌گوید اصلاً این حرف معنی ندارد.

ـ به همین جهت چون ایمان به فلسفه‌شان دارند می‌روند سراغ کارگرها و طبقهٔ دهقان که از این رشد محرومند یعنی واقعاً تحمیق می‌شوند.

تعجب این است که طبقهٔ به اصطلاح روشنفکر یا باید گفت نیمه روشنفکر یعنی طبقهٔ دانشجو [فریب شعارهای اینها را می‌خورند!] این یک حقیقتی است. مولوی شعرهایی دارد راجع به «نیم‌ها» که من خیلی اوقات فکر کرده‌ام مقاله‌ای تحت عنوان «نیم‌ها» بنویسم که خیلی چیزها وجود ناقصش خطرش بیشتر از عدم محض است. می‌گویند غزالی راجع به علم این حرف را زده و گفته است: «هر چیزی وجود ناقصش به از عدم محض است مگر علم که وجود ناقصش بدتر از عدم محض است» و ریشهٔ این حرف معلوم است. آدمی که هیچ عالم نیست، چون می‌داند عالم نیست لااقل در مقابل عالم تسلیم است. مثل کسی که طبیب نیست و می‌داند که طبیب نیست، دیگر لااقل در مقابل طبیب تسلیم است و در نتیجه از وجود طبیب بهره می‌برد. ولی نیمچه طبیب چون خودش را طبیب می‌داند تسلیم یک طبیب نیست، می‌خواهد از همان علم ناقصش استفاده کند، در نتیجه به جای سود زیان می‌برد. از همین جا بروید سراغ نیمچه مجتهدها و نیم روشنفکرها و نیم‌های دیگر، اینهایی که یک چیزکی می‌دانند. گفت:

قُلْ لِلَّذی یَدَّعی فِی الْعِلْمِ فَلْسَفَةً حَفِظْتَ شَیْئاً وَ غابَتْ عَنْکَ اَشْیاءُ

چیزکی می‌دانند و چیزها نمی‌دانند. اتفاقاً اینها خطرشان بیشتر است. چهارتا شعار

می‌شنوند، بدون اینکه متعمق بشوند و درست فکر کنند و دریابند؛ می‌بینید این چهارتا شعار اینها را از جا حرکت می‌دهد.

□

ـ برای جلسات آینده، کار چه می‌شود؟

اگر این کتاب **ماتریالیسم تاریخی** را ـ که تقریباً متون گفته‌های رهبران مارکسیسم است و از بهترین کتابهایی است که در باب فلسفهٔ تاریخ نوشته شده و مربوط به دورهٔ نهضت توده‌ای در بیست و پنج شش سال پیش است ـ یک دوره می‌خواندیم خیلی خوب بود.

ـ نوشتهٔ چه کسی است؟

اسم مستعار است به نام «پ رویان». از قضاوتهایش معلوم است که یک مارکسیست خیلی اصیل بوده، ولی عمده این است که آن متونی که از آنها نقل کرده الآن در دسترس ما نیست و در این جهت بسیار کتاب خوبی است. تمام آن از متون اصلی است.

ارزش تاریخ

ارزش تاریخ

این بحث در واقع همان بحثی است که در آن کتاب تحت عنوان «ارزش تاریخ» خواندیم. یک نفر مورخ که امروز می‌خواهد در تاریخ صد سال، هزارسال پیش تحقیق کند آن وقایع [موجود نیست.] تاریخ این تفاوت را با علوم طبیعی دارد که در علوم طبیعی موضوع علم یک امر موجود و قابل مشاهده و آزمایش است ولی مورخ دربارهٔ وقایعی می‌خواهد بحث کند که وجود ندارد، به گذشته تعلق دارد و قابل آزمایش نیست. حال که نیست از چه راه می‌تواند آن را کشف کند؟ یک راهش آثار است، از راه آثار عینی‌ای که از گذشته وجود دارد مثل ساختمانها. راه عمومی‌تر آن همان است که باید به نقل انسانهای دیگر اعتماد کند، نقلی که «ناقلان آثار و راویان اخبار، طوطیان شکّرشکن شیرین گفتار» در کتابها آورده‌اند. آن اولی زبان ندارد، باید روی آن اجتهاد کرد. البته آن هم خودش راه درستی است؛ یعنی از بررسی آثار تمدنهای گذشته خیلی چیزها را می‌شود فهمید و [آثار] از خیلی جهات معتبرتر از آن چیزی است که در کتب، ثبت و نوشته شده است.

دو عیب کتابهای تاریخ

و اما آنچه که در کتب نوشته شده، گفتیم دو عیب در آن هست. یکی اینکه اینها غرض‌آلود و خلاصه دروغ است. اکثر مورخین ـ اگر نگوییم همهٔ مورخین ـ اجیر و در استخدام قدرتهای وقت بوده‌اند و در نتیجه همیشه تاریخ را به نفع قدرت وقت نوشته‌اند. مثلاً میرزا مهدی‌خان **دُرّهٔ نادره** یا **جهانگشای نادری** می‌نویسد درحالی که خودش وزیر و دبیر نادر است یا بیهقی و دیگران که راجع به غزنوی نوشته‌اند، اغلب جزء کس و کارهای آنها بوده‌اند. کسانی که تاریخ صفویه را نوشته‌اند جزء کس و کارهای خود آنها بوده‌اند، همین‌طور تاریخ قاجاریه، و قهراً اینها تاریخ را طوری می‌نوشته‌اند که مطابق میل اربابهایشان باشد. بنابراین چگونه می‌شود به این حرفها اعتماد کرد؟

دیگر اینکه غیر از افرادی که اجیر بوده و مطابق میل دیگران می‌نوشته‌اند، افراد دیگری هم که اجیر نبودند لااقل به عقیده‌ای وابسته بودند؛ دچار یک تعصب وطنی، مذهبی و غیره بوده‌اند. اینها هم به فرض اینکه نمی‌خواستند دروغ بنویسند، ولی وقایع را انتخاب می‌کردند، غربال می‌کردند؛ یعنی از وقایعی که اطلاع داشتند، آن را که با فکر و عقیده‌شان متناسب بود نقل می‌کردند و آن را که با عقایدشان متناسب نبود نقل نمی‌کردند، دروغی هم نگفته بودند. مورخ با انبوهی از وقایع روبرو می‌شود، از آنها چیزی را انتخاب می‌کند. معلوم است، وقتی چیزی انتخاب بشود چهرهٔ قضیه فرق می‌کند. در همان جا گفتیم که بالاخره در زندگی هر کسی زشتیها هست، زیباییها هست و بیوگرافی واقعی هرکسی آن است که مجموع زشتیها و زیباییها را آنچنان که بوده بنویسند، مثل چهره‌ای که وقتی می‌خواهند ترسیمش کنند آن وقت آن را ترسیم کرده‌اند که تمام جزئیاتش را ترسیم کرده باشند. اگر بخواهند بعضی را انتخاب کنند و بعضی را دور بریزند چیز دیگری از آب درمی‌آید. زیباییهایش را انتخاب کنند زشتیهایش را دور بریزند، چهرهٔ زیبایی در می‌آید که با واقعیت تطبیق نمی‌کند. زشتیهایش را بگیرند زیباییهایش را دور بریزند، باز چهرهٔ دیگری در می‌آید غیر از آن چیزی که در واقع هست.

از این جهت عده‌ای آمده‌اند اعتمادشان را از وقایع تاریخی بکلی بریده و گفته‌اند به هیچ کتاب تاریخی نمی‌شود اعتماد کرد. چنانکه به این روزنامه‌ها که وقایع

روز ما را می‌نویسند چقدر می‌شود اعتماد کرد؟ هر قضیه‌ای که انسان خودش اطلاع داشته باشد و بعد از اطلاع او در روزنامه آمده باشد و از روزنامه بخواند می‌بیند که بدون کم و زیاد نیست. فقط انسان در مورد قضایایی که اطلاع ندارد کمی به روزنامه اعتماد می‌کند یعنی اشتباه می‌کند، والّا قضایایی که اطلاع دارد، تا نگاه می‌کند می‌بیند که کم یا زیاد شده است. به قولی این روزنامه‌ها مثلاً اطلاعات و کیهان هر دوشان متفقاً تقویم ساعت را می‌نویسند که اذان ظهر چه ساعتی، اذان صبح چه ساعتی. هر دو از دکتر عباس ریاضی کرمانی است (روزنامهٔ رستاخیز هم دیدم می‌نویسد). همان را دو سه جور می‌نویسند. ما که یک دکتر عباس ریاضی بیشتر نداریم. این دکتر عباس ریاضی هم ـ حالا درست استخراج کرده یا غلط، حساب دیگری است ـ مسلّم تقویم را یک جور به همهٔ روزنامه‌ها داده، ولی یکی می‌نویسد مثلاً اذان صبح ساعت پنج و نوزده دقیقه، دیگری می‌نویسد پنج و هفده دقیقه. از اینجا می‌فهمیم که وقایع دیگر اینها از چه قرار است!

این، معنی بی‌ارزشی تاریخ است. تازه مورخ، آن کسی است که وقایع را در آن زمان نوشته [و شرایط اجتماعی موجود نیز در انتخاب او مؤثر بوده است، چنانکه] آن کسی هم که امروز دارد می‌نویسد همین‌طور است. این است که بعضی گفته‌اند اساساً تاریخ از مقولهٔ علم نیست، از مقولهٔ هنر است، چون علم یعنی کشف وقایع آنچنان که بوده و هنر یعنی ساختن یک چیز آنچنان که دل خودمان می‌خواهد مثل مجسمه‌سازی. هر مورخی برای خودش یک هنرمند است، یعنی چیزی را ساخته است آنچنان که دل خودش می‌خواسته است و به تعبیر فلسفی، مصنوع یک مورخ ماده‌ای دارد و صورتی. مورخهای خیلی امین در ماده دخل و تصرف نکرده‌اند ولی در صورت، دخل و تصرف کرده‌اند. مورخینی که امین نیستند، هم در ماده دخل و تصرف می‌کنند و هم در صورت. از این جهت اساساً تاریخ، علم نیست.

پس در مسئلهٔ «مورخ و وقایعی که در اختیار دارد» در واقع بحث دربارهٔ ارزش علمی تاریخ است که آیا تاریخ می‌تواند علم باشد یا به دلیل بی‌اعتباری آن نمی‌تواند علم باشد.

□

ـ ... خلاصه، واقعیت تاریخی هست ولی مورخ می‌آید در آن دخل و

ـ تصرف می‌کند و آن را به اشکال مختلف عرضه می‌دارد.
ـ این که می‌گویید واقعیتی هست در کجا هست؟ در کتابها هست یا در خارج؟

این شامل هر دو است. یک مورخ هست که خودش حاضر و شاهد واقعه است. مثَل او و آن حوادثی که مشاهده می‌کند و بعد آنها را نقل می‌کند، مثَل همان کسی است که می‌رود ماهی را می‌خرد و بعد آن را می‌پزد. دیگر طرز پختنش به سلیقهٔ او مربوط است و لذا فرق می‌کند؛ او از آن ماهی یک نوع غذا به وجود می‌آورد، همان ماهی را شخص دیگری می‌برد در خانه‌اش و از آن غذای دیگری [به وجود می‌آورد.] در عین حال این دو غذا ماهی است، این طور نیست که این ماهی در بیاید و آن مثلاً مرغ در بیاید. ولی در عین اینکه هر دو ماهی است، تفاوتهایی دارند. مورخ که می‌آید وقایع را نقل می‌کند، آن کسی که بعد از صد سال دویست سال می‌خواهد تاریخ بنویسد برای او مادهٔ تاریخی، نقلهایی است که در کتاب آمده. او نیز با همین نقلهایی که از فیلتر آنها به آن شکل درآمده، عیناً همین عمل را انجام می‌دهد؛ یعنی آنچه که در متون تاریخی کتابها می‌بیند برای او می‌شود مادهٔ خام، و این مادهٔ خام را مطابق ذوق و سلیقهٔ خود به صورت پخته در می‌آورد.

ـ تصرف در تصرف می‌کند.

قهراً این طور است و لهذا می‌بینید نقل هر مقدار که واسطه‌اش بیشتر باشد ضعیف‌تر است. علمای حدیث ما هم اگر دو حدیث با یکدیگر متعارض باشند آن را که سندش کوتاهتر است ترجیح می‌دهند بر آن که سندش بلندتر است. مثلاً حدیثی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌شود، راوی هم معتبر است ولی احادیث با یکدیگر متعارضند. اما این حدیث را آقای زید نقل کرده از عمرو از بکر از امام صادق علیه‌السلام (با سه واسطه)، دیگری را حسن نقل کرده از احمد از محمود از ابوالقاسم از جعفر از محمد از امام صادق علیه‌السلام (با شش واسطه). اینها اشخاص معتبری هستند، آنها هم اشخاص معتبری هستند ولی چون آن کمتر سند خورده معتبرتر است (قلّت سند)،

زیرا هر چه بیشتر واسطه بخورد قهراً ضعیف‌تر می‌شود. گذشته از مسئلهٔ تعمّد، احتمال اشتباه بیشتر است. احتمال تصرف آگاهانه یا ناآگاهانه بیشتر است.

□

مسئلهٔ ارزش تاریخ به هر حال مسئلهٔ مهمی است که در گذشته هم در باره‌اش بحث کردیم. اینها، حتی خود همین آقای «ای اچ کار»، روی مسئلهٔ صداقت وجدان بشر هیچ تکیه‌ای ندارند؛ یعنی تقریباً نظیر مارکسیستها [می‌گویند] به وجدان بشر هیچ نمی‌شود اعتماد کرد، هر مورخی در هر شرایطی که قرار داشته باشد تاریخ را از دید خودش می‌نویسد و تحت تأثیر تعصبات و اغراض خودش قرار می‌گیرد و قهراً این امر کار را مشکل و دشوار می‌کند.

پاسخ به نظریهٔ بی‌ارزشی تاریخ

شک ندارد که این حرف تا اندازه‌ای درست است ولی به این شدت قطعاً درست نیست. این مطلب را از دو نظر باید مورد دقت قرار داد. (ببینید همین طور هست یا نیست). یکی اینکه همیشه انسانها این جور نیستند. کثیراً این طور است که افرادی آنچنان پایبند وجدان خود هستند که عاری از اغراض و تعصبات و منافع خود وقایع را آنچنان که هست می‌نویسند.

در آن قضایای تقریباً چهل سال پیش مسجد گوهرشاد چون در فریمان ما هم بلوا و آشوبی شد، بعد از آن قضایا جزء کسانی که آنها را گرفتند و به زندان بردند ابوی ما بودند. البته بعد از حدود یک ماه قرار منع تعقیب صادر شد و آزاد شدند. بعد دومرتبه یک بار دیگر همان اشخاص را تحت تعقیب قرار دادند، یعنی آن محاکمه‌ها همه مورد اتهام قرار گرفت. دفعهٔ دوم را اخوی بزرگ ما می‌گفت من آنجا بودم. (دفعهٔ اول را من هم یادم است، بچه بودم). وقتی ابوی ما آمدند، گفتند من رفتم آنجا و آنها گفتند بردار بنویس. با خود گفتم: اَلنَّجاةُ فِی الصِّدْقِ، حقیقت را باید نوشت، هر چه بود نوشتم. (ابوی ما این جور بودند که غیر از راستی اصلاً به زبانشان نمی‌آمد.) این دفعهٔ دوم که یک بازرس مخصوص از تهران آورده بودند و خود رضاشاه یک بازرس مورد اعتماد را فرستاده بود (چون به او گزارش داده بودند که محاکمات مشهد همه قلّابی بوده و «اسدی» را محکوم کردند) آن بازرس به ابوی

ما گفته بود شما خودتان هر چه وقایع بوده بنویسید، به اخوی ما هم گفته بود تو هم هر مقدار اطلاع داری بردار بنویس. ابوی ما خطش خوب بود، اخوی ما هم خطش بد نبود. ایشان می‌گفتند بعد از آنکه نوشتیم، ابتدا این دو ورقه را برداشت نگاه کرد و گفت: به به! پدر از پسر بهتر می‌نویسد، پسر از پدر بهتر. بعد ورقهٔ مرا برداشت خواند. وقتی خواند یک نگاهی کرد و گفت: آقا! از لحن این نوشته پیداست که شما آدم راستگویی هستید، چون هر چه بوده ولو به ضرر خودت بوده نوشته‌ای. (در واقعه‌ای که خود ایشان ذی‌نفع بودند آن واقعه را همان‌طور که واقع شده بود نوشته بودند، اعم از اینکه به ضرر خودشان بوده یا به نفع خودشان.) بعد گفت: چون تو یک چنین آدم صدیق و راستگویی هستی من قرار منع تعقیب صادر می‌کنم.

غرض اینکه نمی‌شود بشر را متهم کرد که همیشه مطابق منافع خودش [وقایع را نقل می‌کند.]

دیگر اینکه بعضی وقایع هست که اساساً در یک حدش دروغ بردار نیست. شما می‌بینید بسیاری از قضایا را دو طرف متخاصم نوشته‌اند. امکان تحریف در بعضی قضایا نیست. قضایایی که در سطح عموم واقع می‌شود اصلاً امکان تحریف [آنها] وجود ندارد، یعنی قضیه به صورت تواتر نقل می‌شود که اصلاً قابل اینکه اغراض افراد در آن دخالت کرده باشد نیست. شما در همین تاریخهای اسلامی می‌بینید ـ البته شک ندارد که شیعه عقاید خاصی داشته و سنّی عقاید خاصی ـ تواریخی که اهل تسنن نوشته‌اند با تواریخی که شیعه نوشته‌اند در خیلی موارد با هم اختلاف دارد؛ سنّیها یک جور نوشته‌اند، شیعه‌ها جور دیگر ولی در عین حال مسائل مشترک، زیاد وجود دارد. حتی مسائلی که به نفع یک فرقهٔ معین است در عین حال در کتابهای هر دو فرقه نوشته شده؛ یعنی در اینجا اغراض نتوانسته است دخالت کند که مثلاً فرقهٔ اهل تسنن فلان قضیه را که به نفع شیعه بوده، چون سنّی‌اند حتماً ننویسند. ما الآن چقدر وقایع داریم که به نفع تشیع است و در کتب اهل تسنن هست؟

ثالثاً مسئلهٔ اغراض و تعصبات، برای عموم بشر حکم یک امر عَرَضی را دارد؛ یعنی اغراض مثل پرده‌هایی است که می‌آید جلو حقیقت را می‌گیرد و بعد پس می‌رود؛ یعنی حقیقت، چهرهٔ خودش را ـ تمام یا نیمش را ـ خودبه‌خود آشکار می‌کند و این پرده برای همیشه باقی نمی‌ماند. این خودش یک مطلبی است. خیلی

وقایع هست که در یک زمان روی آن پرده می‌کشند ولی آن نسل که عوض می‌شود و نسل بعد می‌آید، حقیقت، خودش را از پرده بیرون می‌اندازد. این حرف ظاهراً از یک فرنگی است، حرف خوبی هم هست، می‌گوید: همگان را برای همیشه نمی‌شود فریب داد. حرف درستی است. یعنی همهٔ مردم را به طور موقت می‌شود فریب داد که بعد حقیقت را بفهمند. در یک زمان موقت فریب می‌خورند بعد [حقیقت را می‌فهمند.] بعضی از مردم را هم برای همیشه می‌شود فریب داد. اما همهٔ مردم را برای همیشه نمی‌شود فریب داد؛ یعنی این‌جور نیست که بشود حقیقت را از همهٔ مردم برای همیشه کتمان و مخفی کرد که به هیچ شکل آشکار نشود.

بنابراین در مسئلهٔ بی‌ارزشی تاریخ و بی‌اعتمادی به وجدان انسان مبالغه شده است. این مقدار بدبینی به بشر صحیح نیست. همچنین به این مسئله توجه نشده است که بعضی وقایع به شکلی صورت می‌گیرد که غیرقابل اخفاء و کتمان است، حتی برای کسی که نه تنها ذی‌نفع نیست بلکه ذی‌خسران است. مسئلهٔ دیگر این است که فطرت بشر به شکلی است که حقیقت را بالاخره آشکار می‌کند؛ یعنی چون کتمان حقیقت، جعل و تحریف، حکم یک پرده را دارد، یک امر عرضی است و یک امر تحمیلی بر وجدان عموم افراد بشر است، برای یک مدت موقت برقرار است، بعد می‌بینید حقیقت آشکار می‌شود. مثلاً فردی که از دروغ گفتن باک ندارد، اکنون که منافعش اقتضا می‌کند، یک دروغ می‌گوید ولی بعد این امر مثل گربه‌ای که در جوال باشد که هی می‌خواهد بیرون بیاید، بالاخره روزی از گوشهٔ کلامش بروز می‌کند ـ یعنی نمی‌تواند بروز نکند ـ و حقیقت خودش را آشکار می‌کند. از این بگذریم.

واقعهٔ تاریخی کدام است؟

مسئلهٔ واقعیات تاریخی، در گذشته هم بحث شد. تکرارش عیب ندارد. گفتیم واقعیات تاریخی یعنی واقعیاتی که در وقایع آینده تأثیر دارد. این به کوچکی و بزرگی واقعه هم مربوط نیست که حجمش بزرگ باشد یا کوچک. ممکن است مثلاً در یک شهر یکدفعه یک بلوا بشود، ده هزار نفر هم کشته شوند اما یک کار بی‌اساس باشد: دو تا بچه با همدیگر دعوا کرده‌اند، بعد مادرهایشان با هم دعوا

کرده‌اند، بعد بچه‌های دیگر ریخته‌اند به همدیگر، بعد همسایه‌ها و فامیل و کم‌کم یک جنگ مقلوبه شده، ده هزارنفر هم کشته شده‌اند. این از یک حادثهٔ کوچک شروع شده، بعد هم منشأ هیچ حادثهٔ بزرگی در عالم نمی‌شود، یعنی جریانی را عوض نمی‌کند. ولی گاهی یک واقعه در وقایع آینده تأثیر دارد، خودش فی‌حد ذاته امر کوچکی است اما منشأ وقایع بزرگی در تاریخ می‌شود.

این است که همهٔ وقایع راکه در زندگی بشر رخ می‌دهد نمی‌توان «وقایع تاریخی» دانست. وقایع تاریخی یعنی وقایع مؤثر در سلسلهٔ وقایع دیگر تاریخ. گفتیم مثلاً اینکه فلان خانواده امشب برای شام خودشان نان و پنیر و سبزی را انتخاب کرده باشند یا فلان آش را، عدس‌پلو انتخاب کرده باشند یا ماش‌پلو، این هم خودش یک واقعه‌ای است اما یک واقعهٔ تاریخی نیست که در وقایع دیگر مؤثر باشد. ولی برخی وقایع دیگر (مثل همان وقایعی که خودشان به بینی کلئوپاترا مثال می‌زنند و ما به فتق آقای بروجردی مثال زدیم) مسئلهٔ کوچکی است اما مسئلهٔ کوچکی است که در وقایعی بزرگ مؤثر واقع می‌شود. پیرمردی که هیچ قصد ندارد که از بروجرد حرکت کند و به قم بیاید ناگهان یک پایش راکمی بلندتر حرکت می‌دهد، فتقش پاره می‌شود، می‌آید تهران، بعد می‌رود قم و بعد یک مرجعیت بزرگ تأسیس می‌شود و خود این مرجعیت بزرگ منشأ وقایعی می‌شود که در اوضاع ایران اثر داشته است. حال، آقای بروجردیِ قبل از آمدن به قم یک شخصیت تاریخی در ایران نبود، ملّایی بود از ملّاهای شهرستانها، ولی بعدکه به قم آمد و به صورت یک مرجع درآمد یک شخصیت تاریخی شد. اصل حادثه، حادثهٔ کوچکی بود ولی منشأ آفرینش حوادث بسیار بزرگ شد.

این است که مورخ باید واقعیات تاریخی را برگزیند. یک مورخ می‌آید [وقایعی راکه تأثیری در وقایع آینده نداشته می‌نویسد] مثل تاریخ‌نویسی ناصرالدین‌شاه: امروز کجا رفتیم، ملیجک کمی تب کرده بود، طبیب آوردیم، نبض ملیجک را دید...

می‌بینید اغلب در این سفرنامهٔ ناصرالدین‌شاه همان شرح حال ملیجک است. اینها چه اثری دارد؟! مورخ باید کوشش کند وقایعی را برگزیند که در حلقات بعدی و در اوضاع مؤثر بوده است و الّا وقایع دیگر مانند اینکه ما نشستیم با انیس‌الدوله

چنین گفتیم، چنین خوردیم و چنین خندیدیم، اینها تاریخ نیست؛ البته گذشته‌ای هست ولی حلقهٔ تاریخی نیست.

□

وظیفهٔ مورخ

یک وقت هست که ما می‌خواهیم وظیفهٔ مورخ در این عصر را بیان کنیم و به همین دلیل مشکلات کارش را توضیح می‌دهیم که مورخ نباید یک حالت ساده‌دلی داشته باشد و خیال کند هر چه که در کتب تاریخ گذشته نوشته شده عین حقیقت و عین واقعیت است. وقایعی که در گذشته نوشته شده اساساً نمی‌تواند عین حقیقت و واقعیت باشد؛ چیزهایی است که از آینهٔ اندیشهٔ مورخ گذشته و مورخ رنگ خودش را به آن وقایع داده، خواه از نظر اینکه نوعی تعصب به خرج داده له چیزی و علیه چیزی، وقایع را تحریف کرده، دروغ نوشته یا حداقل از راه گزینش این خیانت را مرتکب شده، هیچ دروغ ننوشته ولی از راستها آنچه را که با هدف او منطبق بوده انتخاب کرده و آنچه را که با هدف او منطبق نبوده دور ریخته و قهراً شکل قضیه تغییر کرده است.

مثلاً در همین تاریخ اسلام یا تراجم و شرح‌حال‌ها، ما افرادی داریم که اینها صد درصد راستگو و صادق هستند ولی در عین حال نتیجهٔ آنچه که به ما ارائه داده‌اند با آنچه که در واقع و نفس‌الامر بوده ممکن است از جهاتی متفاوت باشد. آنهایی که در دنیای اسلام تراجم احوال نوشته‌اند، معمولاً دو سه گروه بیشتر نیستند: یکی محدّثین هستند که چون اهل حدیث، اهل رجال هم هستند، اینها رجال و تراجم و شرح احوال هم نوشته‌اند؛ و دیگر، عرفا و دراویش هستند. اینها هم علاقه‌ای داشتند به شرح حال نوشتن، زیرا به سلسلهٔ مشایخ معتقد بودند. محدّثین از آن جهت [شرح احوال می‌نوشتند] که به سلسلهٔ رُوات اعتقاد داشتند؛ یعنی هرکسی حدیث می‌کرد (روایت می‌کرد) از استاد خودش، او از استاد خودش، او از استاد خودش، تا می‌رسید به زمان ائمه، و لهذا ما یک سلسله کتابها داریم به نام «اجازات» که این کتب حاوی شرح احوال زیادی است؛ و به تبع این اجازات که از مشایخ بوده شرح حال دیگران را هم می‌نوشتند. عرفا هم به نوعی «اجازات» قائل بودند، یعنی مرید و

مرادی که فلان شخص مثلاً تلقین ذکر را از استادش گرفته و او از استاد خودش، یا استادش او را به قطبیت معرفی کرده و همین طور. همین جهت سبب بوده که اینها هم شرح حال زیاد می‌نوشتند.

این است که این دوگروه شرح حالشان خوب نوشته شده و حتی بیش از مقداری که بودند بزرگ معرفی شدند؛ چون معلوم است، مثلاً یک محدّث اگرچه اعمال غرض نمی‌کند ولی مطابق شناختی که دارد شرح حال می‌نویسد. حاج شیخ عباس قمی، مثلاً مجلسی را می‌شناسد آنچنان که هست اما ابوریحان بیرونی را که حاج شیخ عباس قمی نمی‌شناسد و نمی‌تواند هم بشناسد. در نتیجه وقتی کتاب **کُنیٰ و القاب** حاج شیخ عباس را می‌خوانیم، به مجلسی برسیم می‌بینیم چهارصفحه درباره‌اش بحث کرده با القاب خیلی زیاد، به ابوریحان بیرونی برسیم می‌بینیم چهارسطر نوشته. اگر ما از جای دیگر اطلاع نداشته باشیم می‌گوییم این ابوریحان بیرونی کسی نبوده، غافل از اینکه نویسنده کسی است که مجلسی را می‌شناخته و به او علاقه‌مند بوده و ارادت داشته است، هیچ هم دروغ نگفته، هر چه که راجع به فضیلت او سراغ داشته نوشته، ولی ابوریحان را نمی‌شناخته، علاقه‌ای هم به او نداشته و شرح حال او را طرداً للباب نوشته است.

در مورد عرفا هم همین جور است. می‌بینید شرح حال دراویش به دقت نوشته شده. گذشته از کشف و کرامت‌هایی که غیرقابل قبول هم هست، جزئیات زندگی آنها نوشته شده و خلاصه هر چه فضیلت داشته‌اند رو آمده. این دو طبقه خوب شناسانده شده‌اند. اما طبقات دیگر آنچنان که باید شناسانده نشده‌اند. مثلاً فلاسفه سخنگو نداشته‌اند. در میان فلاسفه، ترجمه‌نویس وجود نداشته، اگر وجود می‌داشت اینها هم از طبقهٔ خودشان خوب دفاع می‌کردند. غیر از چندتایی مثل بوعلی سینا که شهرت جهانی داشته‌اند، باقی دیگر اسمشان را هم به زور می‌توان از لابلای کتابها پیدا کرد، چرا؟ چون اینها در طبقهٔ خودشان مترجم نداشته‌اند. این است که یک مورخ، آن کسی که امروز می‌خواهد تاریخ بنویسد، باید توجه به این مسائل در گذشته داشته باشد. مثلاً ممکن است شخصی در گذشته فوق‌العاده مرد بزرگی بوده، از قلمها افتاده یا اصلاً اسمش نیامده یا اگر اسمش آمده آنچنان که باید معرفی نشده، و برعکس شخص دیگری حجمی پیدا کرده بیش از حجم واقعی خودش. اینها

چیزهایی است که یک مورخ باید بداند.

خیال نمی‌کنم این فصل بحث دیگری داشته باشد جز اینکه در واقع دعوت به این است که مورخی که امروز تاریخ می‌نویسد باید اجتهاد کند، به منقولات گذشته اعتماد نکند ـ به دلایلی که گفتیم ـ و آنچه مورخان گذشته نوشته‌اند اثری است که نتیجهٔ تأثیر متقابل مورخ است در واقعیات و واقعیات در مورخ؛ نه همهٔ آن، ذهنیات مورخ است که با واقعیات ارتباط نداشته باشد و نه همهٔ آن عین واقعیات است، بلکه نتیجهٔ تأثیر واقعیات در مورخ و مورخ در واقعیات چیزی درآمده به صورت تاریخ، مثلاً **ناسخ‌التواریخ** یا **تاریخ طبری**.

ـ آیا امکان ندارد که مورخی هم بوده که طبق یک دید واقع‌بینانه وقایع را نوشته است؟

اتفاقاً در بحث بعد که تحت عنوان «جامعه و فرد» دارد، همین بحث توضیح داده می‌شود. به عقیدهٔ ما چرا، که در یکی از جلسات گذشته هم در این باره بحث کردیم، بعد نیز روی آن بحث می‌کنیم. نظر مذکور یک نوع نظری است که اخیراً در اروپا پیدا شده و کمی هم بوی مارکسیستی می‌دهد. خود همین «ای اچ کار» گویا بی‌علاقه به کمونیسم هم نیست.

جامعه و فرد

جامعه و فرد (۱)

خلاصه‌ای از بحث فصل بعد را که فصل دوم است عرض می‌کنم.

بحثی دارد تحت عنوان «جامعه و فرد». در اینجا مسائل زیادی بحث می‌شود. یک مسئله این است که آیا جامعه اصل است و فرد فرع، یا به عکس فرد اصل است و جامعه فرع؟ (البته اینها کلمهٔ اصل و فرع را به کار نمی‌برند، کلمهٔ دیگری تعبیر می‌کنند ولی من مطلبش را عرض می‌کنم.) آیا جامعه فرد را می‌سازد یا فرد جامعه را می‌سازد؟ اگر بگوییم فرد جامعه را می‌سازد پس فرد یک پدیدهٔ طبیعی است، یعنی فرد ساخته‌شدهٔ طبیعت است و جامعه ساخته‌شدهٔ فرد، یعنی شخصیت فرد قبلاً در طبیعت ساخته می‌شود و جامعه ـ شخصیتی داشته باشد یا نداشته باشد ـ محصول افراد است که افراد در طبیعت ساخته شده‌اند. عکس قضیه این است که جامعه اصل است و فرد فرع، یعنی جامعه سازندهٔ فرد است نه فرد سازندهٔ جامعه. فرد از آن جهت که ساختهٔ طبیعت است یک شخص هست ولی یک شخصیت نیست. از این جهت او فقط یک حیوان است، یعنی طبیعت فقط یک حیوان خلق می‌کند مثل حیوانهای دیگر. ولی فرد به اعتبار شخصیتش یعنی به اعتبار علم و دانشش، زبانش و به اعتبار فرهنگش فرد است. **اگر شما از یک فرد انسان مکتسباتش از جامعه را بگیرید** (این

فردی که در آنجا نشسته یک زبان می‌داند، یک سلسله افکار دارد، یک سلسله قضاوتها دارد، یک سلسله احساسات دارد، اگر اینها را از او بگیرید) چه باقی می‌ماند؟ فقط یک تن باقی می‌ماند، یعنی یک جسم و یک اندام. شک ندارد که این جسم و اندام مخلوق طبیعت است نه جامعه، ولی شخصیت فرد (یعنی اینکه این شخص الآن یک «منِ» خاص و یک شخصیت خاص دارد) یک پدیدهٔ اجتماعی است. شخصیت فرد پدیدهٔ اجتماعی است، یعنی ساختهٔ جامعه است.

بنابراین، نظر دوم این است که جامعه فرد را می‌سازد ولی در عین حال ـ به قول نویسنده ـ حسابی نظیر قصهٔ مرغ و تخم‌مرغ در کار است که آیا مرغ از تخم‌مرغ است یا تخم‌مرغ از مرغ؟ جواب این است: هر دو، مرغ از آن تخم‌مرغ است و آن تخم‌مرغ دیگر از این مرغ. یعنی باید گفت جامعه فرد را می‌سازد، منتها فرد نیز به اعتبار شخصیت اجتماعی‌اش جامعه را می‌سازد زیرا افراد دیگر را می‌سازد که از افراد دیگر جامعه تشکیل می‌شود.

ترکیب جامعه از افراد، حقیقی است یا اعتباری؟

می‌گوید آیا فرد جامعه را می‌سازد یا جامعه فرد را می‌سازد؟ این بحث، بحث خوبی است که در کتب جامعه‌شناسی هم آن را طرح کرده‌اند. ما زمانی خودمان در انجمن پزشکان و مهندسین مسئله‌ای را طرح کردیم، بعد اتفاقاً دیدم که جامعه‌شناسان غربی هم تقریباً به همین شکل قضیه را طرح کرده‌اند. ما با زبان فلسفی خودمان به این شکل طرح می‌کنیم: آیا ترکیب جامعه از افراد یک ترکیب حقیقی است یا یک ترکیب اعتباری؟ ترکیب حقیقی آنجاست که عناصری طبیعی در یکدیگر اثر بگذارند و یک نوع فعل و انفعال بینشان صورت بگیرد و بعد یک حالت جدید به وجود بیاید که به آن بگوییم مرکّب، مثل همهٔ ترکیباتی که در طبیعت به وجود می‌آید. مثلاً آب یک مرکّب حقیقی است که از ترکیب دو عنصر ساده‌تر [به وجود آمده است.] این دو عنصر ساده وقتی با یکدیگر تلاقی می‌کنند، در یکدیگر نوعی اثر می‌گذارند، فعل و انفعالی صورت می‌گیرد و از این فعل و انفعال یک پدیدهٔ جدید به نام «آب» به وجود می‌آید که واقعاً پدیدهٔ جدید است. این را می‌گوییم مرکّب حقیقی.

مرکّب اعتباری آن است که اگر ما شیئی را یک مرکّب حساب می‌کنیم واقعاً ترکیبی میان افراد نیست، فقط اجتماع است، یعنی یک جا جمع شدن است نه بیش از این. درختهای یک باغ هرکدام فقط خودش برای خودش هست؛ یعنی وجود این درخت در اینجا هیچ اثری در وجود آن درخت دیگر ندارد، هرکدام مستقلاً از خاک و آب و هوا و نور استفاده می‌کنند، فقط یکجا جمع هستند. گوسفندان یک گلّه نیز فقط با هم در یک جا جمع هستند، این آب خودش را می‌خورد و علف خودش را می‌چرد و آن آب خودش را می‌خورد و علف خودش را می‌چرد بدون اینکه روی یکدیگر اثر بگذارند. اینها را مرکّب اعتباری می‌گوییم.

در باب جامعهٔ انسانها این سؤال هست: آیا افراد انسان که یک جامعه را تشکیل می‌دهند به صورت یک مرکّب واقعی در می‌آیند؟ یعنی جامعه یک مرکّب واقعی است و افراد به منزلهٔ عناصری که بعد از ترکیب در ضمن مرکّب هستند؟ یا نه، جامعه هیچ فرقی با اجتماع درختها و غیره ندارد، فقط زندگی در کنار یکدیگر است؟

تصور ابتدایی هر انسانی قهراً این‌جور خواهد بود که جامعه یک امر اعتباری است، یعنی انسان را بیشتر به عنوان یک پدیدهٔ طبیعی می‌بینند: یک عده موجوداتی انسان به دنیا می‌آیند ولی همان‌طور که گوسفندها نمی‌توانند تنها زندگی کنند انسانها هم نمی‌توانند تنها زندگی کنند، با هم زندگی می‌کنند. حداکثر، تقسیم کار صورت می‌گیرد، کارها را میان همدیگر تقسیم می‌کنند و دیگر بیش از این نیست.

نظریهٔ دورکهیم

نظریهٔ جدیدی پیدا شده است که در ابتدا خیلی عجیب به نظر می‌آید. این نظریه را به دورکهیم معروف نسبت می‌دهند و از او نقل می‌کنند. او گفته است که جامعه یک مرکّب حقیقی است. (و حتی دیدم که به همین ترکیبهای شیمیایی و طبیعی مثال زده.) آنها که شما می‌بینید مستقل از همدیگرند تن‌ها و جسمها هستند. انسان که به تنش انسان نیست، انسان به شخصیت خودش انسان است. بحث روی «من» انسانهاست نه روی «تن» انسانها. شک ندارد که اگر تن انسانها را در نظر بگیرید هرگز تن انسانها با همدیگر مثل اکسیژن و ئیدروژن که با هم ترکیب می‌شوند در جامعه ترکیب نمی‌شوند، ولی اگر «من» انسانها و روح انسانها را در نظر بگیرید مرکّب است؛ یعنی

این «من»ی که الآن من دارم، اگر من در جامعه نبودم این «من» این «من» نبود، «منِ» انفرادی من چیز دیگری بود. ولی در اثر تأثیری که از جامعه پذیرفته‌ام (تلقینات، تعلیمات، تربیتها) و به نوبهٔ خودم اثر روی دیگران گذاشته‌ام، من امروز یک «من»ی پیدا کرده‌ام. این «منِ» حاضر من نتیجهٔ یک رابطهٔ متقابل میان من و سایر افراد جامعه است؛ یعنی اگر بخواهیم نظر به این «من» و این شخصیت بکنیم، این «من» و شخصیت یک امر مجزا از دیگران نیست.

آنگاه می‌گویند فرهنگ بشری ملاک وحدت بشریت است و چون هر قومی یک فرهنگ مخصوص به خود دارد پس هر قومی یک روح اجتماعی مخصوص به خود دارد. و فرهنگ مشترک یک قوم یعنی اینکه مثلاً من و شما و اینهایی که اینجا هستیم معتقدات مشترکی داریم، تعلیمات مشترکی داریم، احساسات مشترکی داریم که روح ما را یکجور ساخته است. این امر در واقع به منزلهٔ روح آن جامعه است. فرهنگ هر جامعه‌ای روح آن جامعه است و افراد به منزلهٔ اعضای این اندام هستند و لهذا آمدند این جور ادعا کردند (حتی تعبیر را از آن بالاتر بردند)، نگفتند آیا فرد جامعه را می‌سازد یا جامعه فرد را می‌سازد؟ گفتند آیا فرد حقیقی است و جامعه انتزاعی و اعتباری، یا جامعه حقیقی است و فرد انتزاعی؟ اینها حتی انتخاب می‌کنند که جامعه حقیقی است و فرد انتزاعی. روی این حساب از جنبهٔ منش، از جنبهٔ «من» و شخصیت ـ نه از جنبهٔ زیستی ـ همهٔ مسائلی را که قبلاً در حوزهٔ روان‌شناسی می‌دانستند داخل حوزهٔ جامعه‌شناسی کردند. زیرا روان‌شناسی، افراد را از دید فردی می‌دید؛ یعنی چنین فرض می‌کرد که انسانها در طبیعت با چنین غرایز و تمایلاتی به وجود می‌آیند: من روانی علیحده دارم، شما روانی علیحده دارید، او روانی علیحده دارد، روانها مثل تن‌ها از همدیگر جدا هستند و این روانها هستند که دارای چنین خصلت و چنان خصلت می‌باشند. ولی روی این حساب اصلاً روانها همه ساختهٔ شدهٔ جامعه است و جنبهٔ فردیش جنبهٔ انتزاعی است. مسائل روانی را از دید اجتماعی یعنی آن وحدت اجتماعی می‌بینند نه از دید روح انفرادی.

نظریهٔ درست

نظریهٔ سومی در اینجا می‌توان ابراز کرد و نظریهٔ حق همین است ـ و ما از همان

سابق این نظریه را انتخاب کرده بودیم ـ و آن این است که ترکیب جامعه از افراد، نوع سومی از ترکیب است؛ نه مانند ترکیب عناصر است و نه از نوع ترکیبهای صد درصد اعتباری. اگر از نوع ترکیب عناصر باشد، واقعاً به قول اینها فرد امر انتزاعی است چون شما در یک مرکّب طبیعی، دیگر عنصری نمی‌بینید. مثلاً از آب خاصیت اکسیژن انتظار ندارید، خاصیت ئیدروژن هم انتظار ندارید بلکه می‌گویید عناصر در مرکّب، بالقوه موجود است به این معنی که قبلاً وجود داشته، حالا تبدیل شده به این حالت و بعداً هم می‌توان این آب را به عناصر اولیه تجزیه کرد. اکنون دیگر مسئلهٔ اکسیژن و ئیدروژن مطرح نیست، واقعیت دیگری وجود دارد به نام آب.

اگر این طور باشد، فرد در جامعه هیچ استقلال و اصالتی ندارد. از عوارض دیگر این نظریه این است که نه تنها نظریهٔ قهرمانان محکوم است که قهرمانان مؤثر در تاریخند و سرنوشت تاریخ را در دست می‌گیرند، بلکه اصلاً «خوب و بد» و «اختیار» از بین می‌رود، چون انسان صد درصد ساختهٔ جامعه است، هرکس که بد است جامعه او را بد ساخته، خوب است جامعه او را خوب ساخته؛ یعنی این یک جبری می‌شود که از هر جبری بالاتر است، دیگر مسئلهٔ اختیار افراد حرف مفت می‌شود.

پس بنا بر این گونه «اصالت اجتماع» که معنایش انتزاعیت فرد است، آزادی فرد، اختیار فرد و نقش فرد قهراً بکلی از میان می‌رود و فقط جامعه است که نقش دارد، نقش اصیل از آنِ جامعه است و بس. ولی بنا بر نظریهٔ اصالت فرد ـ به آن معنا که عرض کردیم ـ افراد هستند و هر فردی به فراخور شخصیت خودش [نقش دارد]، جامعه هیچکاره است. نظر سوم این است که در عین اینکه جامعه واقعاً مرکّب است، ولی این ترکیب با ترکیبهای دیگر فرق می‌کند. اینچنین نیست که شخصیت فرد بکلی نابود شده باشد آنچنان که در مرکّبات طبیعی شخصیت عناصر اولیه دیگر هیچ نقشی ندارد، بلکه در عین اینکه جامعه یک شیء مرکّب است، عناصر تشکیل دهندهٔ جامعه از نوعی شخصیت و آزادی و استقلال بهره‌مندند که این می‌شود اصالت فرد در عین اصالت جامعه و اصالت جامعه در عین اصالت فرد؛ نه اینکه آیا فرد اصیل است و جامعه انتزاعی، یا جامعه اصیل است و فرد انتزاعی؟! این نظریهٔ سوم بعدها خیلی به درد می‌خورد.

نظریهٔ هگل ـ که مکرر گفته‌ایم منطق مارکسیسم از او گرفته شده است ـ تقریباً

یک نظریهٔ اصالت اجتماعی است با یک خصوصیت خاصی که بعد عرض می‌کنیم. مارکسیسم بنایش بر اصالت جامعه است. این است که مسلک مارکسیسم یک مسلک جبر اجتماعی است. منتها چون زیربنای تشکیلات جامعه را اقتصاد می‌داند، جبر اجتماعی‌اش برمی‌گردد به جبر اقتصادی، و از بس که در مسئلهٔ اصالت جامعه افراط شد نظریات جدیدی که در اروپا پیدا شده است [اصالت فردی است.] همین نظریهٔ اگزیستانسیالیسم، نوعی احیاء اصالت فرد است در مقابل جامعه که سارتر و دیگران این‌همه تکیه کرده‌اند روی اختیار و آزادی انسان و اینکه انسان خودش ماهیت خودش را می‌سازد، نه جامعه و نه عامل دیگر. البته آن به یک شکل افراطی باز از این طرف رفته، ولی این افراط نتیجهٔ آن تفریط است.

آیا تاریخ هدف دارد؟

بنا بر اینکه ما برای جامعه اصالت قائل باشیم ـ چه اصالت به آن شکل جبری و چه به شکلی که با آزادی انسان منافات نداشته باشد ـ یک مسئلهٔ دیگر در اینجا مطرح است: آیا خود تاریخ هدف دارد یا نه؟ افراد هدف دارند؛ آیا تاریخ در آن جهت حرکت می‌کند که افراد هدف تاریخ را مشخص می‌کنند؟ هرکدام از ما هدفی داریم؛ آیا هدف تاریخ، آن جهت حرکت تاریخ، برآیند مجموع هدفهاست؟ یا نه، هدف افراد یک چیز است، تاریخ برای خودش هدف دیگری دارد، و لهذا همیشه افراد به سویی حرکت می‌کنند و برای مقصدی کاری را انجام می‌دهند ولی تاریخ بی‌اعتنا به اینها به سوی مقصد خودش می‌رود؟ دومی را قبول کردند. این دومی هم باز دو نظریه و دوگونه است: آیا اینکه برآیند تاریخ غیر از هدفهای افراد است، به معنی این است که قوهٔ تسخیرکننده‌ای در ماورای انسانها وجود دارد و اوست که دارد تاریخ را به سوی هدفی که دارد پیش می‌برد؟ یا چنین چیزی نیست ولی مجموعاً و خود به خود این طور می‌شود؛ مثل خیلی کارهایی که انسانها برای هدفی انجام می‌دهند ولی چون با نیروی دیگری مواجه هستند جور دیگری می‌شود، مانند اینکه فردی می‌آید در زیر یک ساختمان سوراخی می‌کَند برای مقصدی، غافل از اینکه بعد از همهٔ این کارها یکدفعه ساختمان پایین می‌آید و آنچه که او می‌خواسته چیز دیگری می‌شود. فقها سخنی دارند، می‌گویند: در بعضی موارد «ما وَقَعَ لَمْ یُقْصَدْ وَ ما قُصِدَ لَمْ یَقَعْ»

یعنی چیزی را آدمی قصد می‌کند آن واقع نمی‌شود، و آن که واقع می‌شود قصد نشده است؛ مثل عقد متعه. در اسلام مهر به هر حال برای عقد لازم است. اگر عقد دائمی بدون ذکر مهر انجام بشود، صحیح است، منتها بعد به جای مهرالمسمّیٰ باید مهرالمثل بدهند. ولی در عقد متعه حتماً باید مهر ذکر بشود، اگر ذکر نشد منقلب می‌شود به عقد دائم. در اینجا قصد عقد متعه داشته‌اند ولی آن که وقوع پیدا می‌کند عقد دائم است.

اینها مدعی هستند که در تاریخ همیشه این جور است. گفت: «من در چه خیالم و فلک در چه خیال». انسانها می‌خواهند تاریخ را به گونه‌ای بسازند، ولی تاریخ هیچ تابع ارادهٔ انسانها نیست. او طوری ساخته می‌شود که بسا هست هیچ فردی آن را نخواسته. ولی خود به خود این طور است نه اینکه یک نیروی هدفدار در کار است، کما اینکه نظریهٔ مارکسیستها نیز همین‌طور است. اینها جبر کور تاریخ را که بیان می‌کنند می‌گویند تاریخ خود به خود به سوی این جبر کشیده می‌شود بدون اینکه خودش بخواهد و بدون اینکه انسانها بخواهند؛ در ماورای ارادهٔ انسانها ـ و خود تاریخ هم که اراده‌ای ندارد ـ جبراً به این سو کشیده می‌شود.

ولی نظریهٔ دیگری بوده است که می‌گوید خیر، اصلاً یک چیزی وجود دارد که اوست که کار می‌کند و ارادهٔ افراد را هم او تسخیر کرده است. خود هگل یک چنین نظریه‌ای داشته، نظریهٔ روح زمان. او معتقد به روح زمان است که این نظریه بعدها خیلی در اروپا طرفدار پیدا کرد. یکی از دوستان می‌گفت که من در یک سخنرانی در خارج گفتم که شما مسیحی‌ها زمانی قائل به روح‌القدس بودید، اکنون روح‌القدس را برداشته قائل به روح‌الزمان شده‌اید، و این چه مصیبتی است که شما گرفتارش هستید؟!

در این کتاب می‌گوید آدام اسمیت، اقتصاد دان معروف انگلستان، قائل به دست غیبی در تاریخ بود که همیشه یک دست غیبی هست که تاریخ را در جهتی ماورای ارادهٔ افراد هدایت می‌کند. هگل نظریه‌ای راجع به عقل مطلق دارد، اگرچه عقل مطلق او در نهایت امر به همان معنی خدا خواهد بود. او تعبیر به نیرنگ عقل کرده:

> ... و نیرنگ عقل که افراد را وا می‌دارد تا برایش کار کنند و مقاصدش را تحقق بخشند، در حالی که افراد تصور دارند که در پی ارضای هوسهای شخصی خویشند.

او به این شکل گفته است. بعد، از هگل مطلبی را نقل می‌کند که عبارتش این است:

> هگل گفته است: مرد بزرگ دوران کسی است که بیان‌کنندهٔ ارادهٔ زمان خود باشد.

قائل به مرد بزرگ شده، ولی قائل شده که خود زمان اراده‌ای دارد. مرد بزرگ آن کسی است که بیان کنندهٔ ارادهٔ زمان خود باشد، یعنی آنچه که زمان اراده کرده او مظهر ارادهٔ زمان باشد.

> به عصر خود بگوید که ارادهٔ آن چیست (ارادهٔ زمان چیست) و آن را عمل کند. اعمال چنین فردی جان و ذات عصر اوست. وی به زمان خویش فعلیت می‌بخشد.

یک چنین حرفی هگل داشته است. این هم خودش نظریه‌ای است و قابل بحث است.

بعضی تعبیرشان «مشیت الهی» است که مشیت الهی تاریخ را به سوی هدفی سوق می‌دهد؛ تاریخ مقصد و هدفی دارد که به آن سو می‌رود. البته همهٔ اینها فرع بر این است که ما برای جامعه شخصیت و روح قائل باشیم، روح اجتماعی قائل باشیم و فرد را انتزاعی محض بدانیم، یا اگر فرد را هم انتزاعی نمی‌دانیم و برایش شخصیت مستقل قائل هستیم برای جامعه هم شخصیت قائل باشیم.

یکی از مطالب این است: اینکه نظریهٔ قهرمانان به این شدت در اروپا محکوم شد، به واسطهٔ پا گرفتن نظریهٔ اصالت جامعه و انتزاعیت فرد بود. به هر نسبت که از

قدرت این نظریه کاسته شود به همان نسبت نظریهٔ قهرمانان احیا می‌شود. نویسنده، این بحث را در واقع برای دو چیز طرح کرده است. یکی همان مطلبی که در فصل پیش گفتیم: هر مورخی ساختهٔ جامعهٔ خودش است، روحش همان روح زمان خودش است، نمی‌تواند از روح زمان خودش خارج شود و بنابراین تاریخ هر عصری را که بنویسد با روح زمان خودش می‌نویسد. معنایش این می‌شود که نوشتهٔ هر مورخی آینهٔ شخصیت خود آن مورخ است و شخصیت آن مورخ آینهٔ جامعهٔ خودش است و بنابراین هیچ مورخی نمی‌تواند خودش را از جامعهٔ خودش آزاد کند که وقتی می‌خواهد تاریخ جامعهٔ دیگری غیر از جامعهٔ خودش را بنویسد با یک حالت بیطرفانه بنویسد. می‌گوید مثَل جامعه و تاریخ مثَل مردمی است که در حال رژه و حرکتند و ایستا نیستند. مورخ خودش هم یکی از همان افرادی است که دارد حرکت می‌کند و در یک جا نیست. مورخ نباید خودش را مانند عقابی خیال کند که روی یک تیغهٔ کوه قرار گرفته و دارد رژه را تماشا می‌کند و خودش در رژه و حرکت شرکت ندارد. بعد شواهد و امثال می‌آورد، می‌گوید هر مورخی در هر زمانی که بوده است، تاریخ هر زمانی را که نوشته، مطابق زمان خودش نوشته است. مثلاً آن مورخی که در جامعه‌ای بوده که آن جامعه در حال پیشروی بوده است، او اعتقادش این بوده که اصلاً تاریخ همیشه در حال پیشروی است. مثال می‌زند، می‌گوید انگلستان در قرن نوزدهم در حال پیشروی بود و مورخهای آن زمان خوشبین بودند و به تاریخ جهان به عنوان یک امر پیشرو نگاه می‌کردند، تا بعد قضیه برعکس شد یعنی انحطاط و شکستی برای انگلستان رخ داد. نظریهٔ «توین بی» پیدا شد. او قائل به ادوار تاریخ شد که تاریخ دور می‌زند: ابتدا اعتلا پیدا می‌کند، سپس انحطاط پیدا می‌کند، باز اعتلا پیدا می‌کند و همین‌طور. کمی که اوضاع بدتر شد عده‌ای پیدا شدند و گفتند اساساً تاریخ ملاک و ضابطه ندارد.

پس برمی‌گردد و از «اصالت جامعه» این نتیجه را می‌گیرد که نظریهٔ هیچ مورخی نمی‌تواند صحت مطلق داشته باشد.

یک نتیجهٔ دیگر که می‌گیرد این است که مورخ، گذشته از اینکه خودش از شرایط زمان خودش خالی نیست، به هر تاریخی هم که نگاه می‌کند باید توجه داشته باشد که آن مورخ نیز از شرایط زمان خودش خالی نبوده است.

اینجا یک مطلب هست و آن مطلب ـ که مچ اینها در اینجا گرفته می‌شود ـ این است که مؤلف در موردی اعتراف می‌کند که: پس مورخ باید با توجه به این امور تاریخ بنویسد، با توجه به اینکه من در چه شرایطی هستم و آن زمانی که تاریخ آن را می‌نویسم در چه شرایطی بوده است. اینجا قهراً این مسئله مطرح می‌شود که گیرم مورخ بتواند یک چنین توجهی بکند، آیا مورخ می‌تواند خودش را از شرایط زمانش خارج کند یا نمی‌تواند؟ مطابق آن اصلی که شما می‌گویید که انسان جبراً محکوم شرایط زمان خودش است، همان وقتی هم که می‌خواهد فکر کند که خودش را [از شرایط زمانش] خارج کند، چون در شرایط زمان واقع است همان کار را هم باز تحت شرایط زمان انجام می‌دهد، یعنی نمی‌تواند از آن بیرون بیاید و چنین چیزی امکان ندارد.

اینجاست که باید آن مسئله‌ای را که قبلاً مطرح کردیم مطرح کنیم و آن این است که شکی نیست که ذهن انسان خطا می‌کند؛ یعنی قابل خطاست، تحت تأثیر شرایط ذهنی و عینی خودش قرار می‌گیرد و کج قضاوت می‌کند، همین‌طور که یک آینه چیزی را احیاناً خلاف نشان می‌دهد. ولی مسئله این است که آیا انسان قادر هست ذهن خودش را تصحیح کند یا نه؟ یعنی آیا انسان قادر هست خودش را از آن شرایطی که موجب خطای اوست آزاد کند یا نه؟ آیا انسان در قضاوت، یک پایگاه آزاد دارد یا ندارد؟ «منطق» معنایش همان پایگاه آزاد انسان است که درست است که من خطا می‌کنم ولی می‌توانم خطایاب باشم با معیارهایی که حتماً خطا نیست یعنی مطلق است. اگر این جور باشد خطایابی معنی دارد، ولی اگر هر معیاری که انسان بخواهد برای خطایابی به کار ببرد مانند خطاهای اول آسیب‌پذیر باشد مثل این است که یک آینهٔ معیوب صورتی را غلط نشان می‌دهد، بعد ما بخواهیم با یک آینهٔ معیوب دیگر خطای آن را اصلاح کنیم که کجایش خطا بوده و کجایش خطا نبوده. بدیهی است آینهٔ دیگری که عین عیبهای آینهٔ اول را دارد نمی‌تواند عیبهای آن را نشان بدهد.

این نظریه همان نظریهٔ مارکسیستهاست که می‌گویند لازمهٔ اصل تأثیر متقابل این است که فکر انسان صرفاً نتیجهٔ تأثیر متقابل مغز و محیط خودش است و چون نتیجهٔ تأثیر متقابل مغز و محیط است و غیر از این چیزی نیست، خصوصیت محیط و

خصوصیت مغز هرگونه باشد جبراً قضاوت آن‌گونه است و نمی‌تواند غیر از این باشد، پس مسئلهٔ تصحیح خطا و این حرفها همه حرف مفت است.

□

ـ می‌گوید: «کروچه اعلام داشت که «تمام تاریخ تاریخ معاصر است.» و در پاورقی می‌گوید: متن کامل گفتهٔ معروف فوق بدین شرح است: «مقتضیات عملی که زمینهٔ هر قضاوت تاریخی را تشکیل می‌دهند به همهٔ تاریخ کیفیت «تاریخ معاصر» می‌بخشند، چون حوادث هر چقدر هم قدیمی به نظر رسند اشارهٔ تاریخ در حقیقت به حوائج و موقعیتهای کنونی است که حوادث مورد بحث در آن نوسان دارند.» از این اشکال چگونه اینها فرار می‌کنند؟

نمی‌توانند از این اشکال فرار کنند و لهذا نظریهٔ «اصالت جامعه» به این شکلی که می‌گویند، حتماً نظریهٔ غلطی است. با اینکه ما به اعتباریت جامعه قائل نیستیم و برای جامعه واقعاً اصالت قائلیم ولی در عین حال شخصیت هم برای فرد قائل هستیم و مسئلهٔ فطرت که در اسلام آمده همین است.

□

ـ این که هر دو را قبول دارد؛ نمی‌خواهد بگوید اصالت با جامعه است و فرد هیچکاره است.

چرا، حرفش همین است.

ـ آنجا که می‌گوید مورخ خودش کار می‌کند بالاخره یک شخصیتی برای او قائل است.

می‌گوید «مورخ به عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی». اینها تصورشان از مورخ یک پدیدهٔ اجتماعی است که خودش ساختهٔ اجتماع و صد درصد محکوم و مجبور اجتماع است. نمی‌گوید مورخ وجود ندارد، [می‌گوید] مورخ وجود دارد ولی این

مورخی که شما می‌بینید خودش یک پدیدهٔ اجتماعی است و صد درصد ساختهٔشدهٔ اجتماع است و قضاوتش محکوم به وضع اجتماعی اوست.

ـ این نظریه را از روی اصلش رد نمی‌کنیم، از روی عوارضش رد می‌کنیم، مثلاً با بحث شخصیت و بحث حقیقت و...

اولاً که نظریهٔ اینها دلیل ندارد. دلیلهای دیگر هم ما داریم که اصل نظریه را ـ که فرد یک امر انتزاعی است و تمام شخصیت فرد را جامعه می‌دهد ـ رد می‌کنیم. این برمی‌گردد به آن نظر که قسمتی از شخصیت انسان، فطری است[1] و قسمت دیگر پدیدهٔ اجتماعی است. یک بحث عالی است.

ـ یک مثالی آقای جعفری می‌زدند راجع به فرد و اجتماع. می‌گفتند فرد را ما می‌توانیم مانند بذری در نظر بگیریم که در زمین کاشته می‌شود، و اجتماع را مانند باغبانی که آن را آبیاری می‌کند و پرورش می‌دهد. مثلاً تخم لوبیا نمی‌تواند چیز دیگری بدهد.

درست است، این همان قول به فطرت است. حرف درستی است، به این معنا که یک وقت هست که نسبت فرد و اجتماع را به منزلهٔ انسانی که لباس به تنش می‌کنند [در نظر می‌گیریم.] او پیکره‌ای است که شما هر لباسی به تنش بکنید همان لباس را می‌پذیرد، یعنی در اینجا بدن نمی‌خواهد تبدیل به لباس بشود [بلکه می‌خواهد آن را بپذیرد.] اگر بدن بخواهد تبدیل به لباس بشود یک راه معین دارد.

۱. یعنی اینکه اینها می‌گویند انسان صد درصد پدیدهٔ اجتماعی است، صحیح نیست. انسان پدیده‌ای است مرکّب از طبیعت و اجتماع. آن قسمتهایی که پدیدهٔ طبیعی انسان است همانهایی است که می‌گوییم فطریات انسان یا فطرت انسان و به دست خلقت به وجود آمده است. اینها فطرت است و لایتغیر و جامعه نمی‌تواند روی آنها اثر بگذارد.

فرق تربیت و صنعت

فرق بین تربیت و صنعت چیست؟ تربیت یعنی پرورش دادن استعدادهای درونی. مربی بیش از صدی پنجاه تابع موضوع تربیت است؛ یعنی مربی باید استعدادهای موضوع تربیت را بشناسد، در جهت استعدادهای او کار کند و او را رشد بدهد. مثل یک گلکار است. یک گلکار نمی‌تواند طبیعت گل شمعدانی یا گل یاس را عوض کند، از شمعدانی یاس بسازد و از یاس شمعدانی، بلکه کوشش می‌کند با تجربیات خود، طبیعت آن گل را بشناسد که این را از چه راه وارد بشویم بهتر می‌توانیم شکوفا کنیم و آن را از چه راه وارد بشویم بهتر، و در مورد هر کدام، از استعدادها و فطریات خودش استفاده می‌کند. این، کار تربیت است.

ولی کار صنعت مثل کاری است که نجار روی چوب می‌کند. درست است که کاری که نجار روی چوب می‌کند روی آهن نمی‌تواند بکند، ولی این به معنای آن نیست که استعدادهای چوب را پرورش می‌دهد؛ یعنی اگر از این چوب «در» می‌سازد، این جور نیست که این چوب خودش به سوی «در» شدن در حرکت است، او کوشش می‌کند قانون «در» شدن آن را بشناسد و آن را در راه خودش کمک کند؛ بلکه صورتی را که دل خودش می‌خواهد بر این چوب تحمیل می‌کند. صنعتگر همیشه فکر خودش را بر موضوع صنعتش تحمیل می‌کند. فرق موضوعات این است که بعضی موضوعات، فکر صنعتگر بهتر بر آنها تحمیل می‌شود و بعضی کمتر. مثلاً از آلومینیم یا پروفیل می‌خواهند «در» بسازند، این بهتر قابل تحمیل است و آن کمتر، ولی هیچ کدام اینها «شدن» نیست و این طور نیست که این می‌خواهد آن بشود.

در باب «جامعه و فرد» هم عیناً همین‌طور است. یک وقت ما می‌گوییم «فرد» پیکره‌ای است که هر لباسی را که ما از خارج به تنش بپوشانیم می‌پذیرد؛ بستگی دارد ما چه لباسی به او بدهیم، این لباس را یا آن لباس را. و یک وقت می‌گوییم خیر، این جور نیست، این «تن» نیست که بخواهی به آن لباس بپوشانی، این گندم است که باید پرورشش بدهی. چون گندم را باید پرورش بدهی تو باید صدی پنجاه تابع آن باشی، یعنی باید ببینی استعداد چه چیزی را دارد. این استعداد گندم شدن را دارد، تو نمی‌توانی از آن برنج بسازی، جو هم نمی‌توانی بسازی. یا باید آن را دور بریزی یا اگر می‌خواهی چیزی از آن بسازی باید گندم بسازی ولی تو می‌توانی از آن، گندم

خوب بسازی. می‌توانی آن را در یک زمین نامناسب بکاری که ضایع بشود یا خوب عمل نکنی، مثلاً ده تخم یا پنج تخم از آن بگیری، و می‌توانی در یک زمین مساعد با شرایط مساعد از آن صد یا دویست تخم بگیری. آنچه در اختیار توست این است. ولی به هر حال [فقط می‌توانی] آن را در همین راه خودش کمک بکنی. این است که مسئلهٔ فطرت در این باب نقش اصیلی دارد.

ـ این بحث که در طبیعیات قدیم مطرح می‌شود دربارهٔ اینکه غایت طبیعت نوع فرد است یا فرد، آیا به این مربوط نمی‌شود؟

نه، آن به هر حال مسئلهٔ غایت داشتن است. آیا از جنبهٔ تاریخ می‌گویید؟

ـ یعنی از جهت اینکه این بحث شبیه آن بحث است.

بله، قدمای ما می‌گویند که هدف طبیعت، فرد نیست، بقای نوع است. مثلاً اینکه پدر مقدمهٔ پسر است آیا این جور است که هر کسی مقدمه است برای بعد از خودش؟ این انسان خلق می‌شود برای انسان بعد از او، باز او خلق می‌شود برای انسان بعد از او و...؟ آنها می‌گویند نه، مطلب این‌طور نیست. غایت طبیعت ابقای نوع است. طبیعت می‌خواهد نوع را نگاه دارد ولی اگر نوع بخواهد در طبیعت باشد، افراد نوع باید در طبیعت باشند. چون فرد قابل بقا نیست و نمی‌تواند برای همیشه در طبیعت بماند و طبیعت این امر را نمی‌پذیرد، طبیعت بقای نوع را به وسیلهٔ افراد ادامه می‌دهد، و الّا هدف طبیعت این نیست که آقای زید از آن جهت که آقای زید است باقی باشد و آقای عمرو از آن جهت که [آقای عمرو است باقی باشد، بلکه] او می‌خواهد نوع انسان را نگاه دارد ولی نوع انسان بدون اینکه این افراد متوالی را حفظ کند [باقی نمی‌ماند.]

بله، شاید تا حدی بشود از همان راه در مسئلهٔ هدف تاریخ وارد شد.

ـ مادیون اصلاً به غایت در تاریخ قائل نیستند.

آنها که به غایت قائل نیستند؛ این [مطلب] بنا بر نظریهٔ کسانی است که قائل به غایت هستند.

ـ در مورد نوع سوم ترکیب که فرمودید، در فیزیک نمونه‌اش را داریم: ترکیب رنگها. اینها نحوهٔ ترکیبشان طوری است که در عین حال که از مجموعه‌اش خاصیت جدیدی حادث می‌شود مع‌الوصف خواص هریک از امواج هم حفظ می‌شود. مثلاً از ترکیب رنگ قرمز و سبز، رنگ زرد پدید می‌آید بدون اینکه هیچ‌کدام از آن امواج وضع خودشان را تغییر بدهند.

نمی‌دانم، شاید هم این جور باشد.

ـ دورکهیم در پدیده‌های اجتماعی از پدیدهٔ «ایمرجنس»[1] نام می‌برد. می‌گوید ما در اجتماع پدیده‌هایی می‌بینیم که در افراد نیست، یعنی از ترکیب افراد پدیدهٔ جدیدی ظهور می‌کند.

پس معلوم می‌شود که این [پدیده] ترکیب جدید است. این را دلیل می‌گیرد بر اینکه شخصیت جامعه امر علیحده است.

ـ آیا همین جا نمی‌توانیم استدلال کنیم بر اینکه افراد هم در به وجود آمدن این [مرکّب] مؤثرند؟

اینکه افراد به عنوان عناصری باشند که در به وجود آمدن یک مرکّب مؤثرند ایرادی ندارد.

---

1. emergence

ـ آنها که اصلاً معتقد به انتزاعی بودن فردند، یعنی فرد را بـه اصـطلاح پدیدهٔ مهمی نمی‌دانند...

گفتیم اینکه می‌گوید فرد انتزاعی است مقصودش «من» فرد است نه تن فـرد، شخصیت فرد است نه شخص فرد. همهٔ این شخصیتها، در واقع همان خصوصیتهای فرهنگی (خصوصیت فرهنگی‌ای که در شماست، خصوصیت فرهنگی‌ای که در من است...) همهٔ اینها اجزاء یک فرهنگ کل‌اند؛ یعنی در جامعه یک فـرهنگ کـلی وجود دارد که شخصیت فرهنگی من جزئی از اوست، شخصیت فرهنگی شما جزء دیگری از اوست... پس شخصیتهای ما اعضای اندام اجتماعند و فرد به عنوان یک شیء مستقل وجود ندارد. مثل این است که در پیکر ما انگشت، هم وجود دارد و هم وجود ندارد؛ وجود دارد به معنای یک عضو که اگر بخواهیم تعریف صحیحی از آن بکنیم به صورت یک عضو می‌توانیم تعریف کنیم، و وجود ندارد به صورت یک شیء مستقل. اگر شما انگشت را مجزا از اندام خود فرض کنید و بگویید یکی از موجودات عالم این انگشت من است و آن یعنی مجموعه‌ای از استخوانها و گوشت و پوست و رگها و پی‌ها و شیئی به این حجم، چنین چیزی وجود نـدارد. ایـن کـه وجود دارد به عنوان یک عضو وجود دارد و آن که عضو است همان کل است. فرق جزء و کل فرق اعتباری است. جزء همان کـل است. اگـر شـخصیت فـرد را شـما بخواهید به عنوان یک امر مستقل در نظر بگیرید فرد وجود ندارد، انتزاع و اعتبار ذهن شماست.

ـ آیا از لحاظ فلسفی می‌توانیم قبول کنیم که در «کل» خاصیتی باشد که در هیچیک از اجزاء نباشد؟

بله، این اتفاقاً خیلی هم قابل قبول است. باید هم همین‌جور باشد. البته مسـئلهٔ «روح زمان» را بعد بحث می‌کنیم. در مرکّبات طبیعی، عقیدهٔ فلاسفهٔ قـدیم هـمین است و می‌گویند غیر از این چیزی نیست. آنها که قائل به مسئلهٔ ماده و صورت و این حرفها هستند می‌گویند وقتی که دو عنصر باهم ترکیب می‌شوند و یک شیء سومی به

وجود می‌آید، این شیء سوم درست است که از نظر مادی چیزی افزون از آن دو عنصر نیست، عین همان است، نه چیزی کم شده و نه چیزی زیاد، ولی یک چیز دیگر که اسمش را می‌گذارند «صورت» یا «قوّه» یا «مبدأ اثر» یا «فعلیت» ـ هرچه می‌خواهید بگویید ـ افزوده شده یعنی نبوده و پیدا شده است. منتها آن چیز اگرچه مادی است یعنی در ماده حلول دارد اما چون خودش یک مادهٔ جدای از این ماده نیست بلکه به منزلهٔ کیفیتی است که در این ماده پیدا شده است ـ از کیفیت هم البته بالاتر است ـ نمی‌شود یک شیء را به صورتی و ماده‌ای تجزیه کرد، ولی صورت وجود دارد و اوست ملاک شخصیت واقعی. مثلاً آب که آب است، به اعتبار صورتش آب است نه به اعتبار ماده‌اش.

در مورد جامعه هم اگر کسی قائل به ترکیب حقیقی شد، باید به چیزی به منزلهٔ حیات و روح جامعه قائل بشود که جامعه خود حیاتی دارد و حیات جامعه مجموع حیات افراد نیست؛ حیات جامعه به منزلهٔ آن صورتی است که بر مادهٔ حیات افراد پیدا شده و آن چیزی است که به همهٔ اینها وحدت می‌دهد.

ـ آیا این پدیدهٔ جدید علت نمی‌خواهد؟

علتش حتماً باید ماوراء باشد. این خودش دلیل ماوراء است و همیشه این را دلیل ماوراء طبیعت می‌گیرند. می‌گویند اگر طبیعت ماورائی نمی‌داشت هرگز هیچ مرکّب حقیقی به وجود نمی‌آمد.

ـ پس علتش آن عناصر قبلی یقیناً نیست؟

عناصر قبلی، مقدمات هست (آنها را می‌گویند علت مادی) ولی علت فاعلی نیست. مقدمات قبلی زمینه است برای پیدایش این حالت جدید، و این حالت جدید صد درصد حادث است.

ـ حال این منشهای به اصطلاح نبوّتی که فرهنگهای جدیدی به وجود

می‌آورند مستقل از جامعه و برای خودشان یک منش مستقلی هستند و جامعه در آنها اثری نداشته...

ما قبول داریم، اینها که قبول ندارند.

ـ یعنی این رد آن حساب می‌شود.

شک ندارد. اینها روی همین حسابها که کلیت می‌دهند [به ساخته شدن شخصیت و منش افراد توسط جامعه] حتی می‌بینید که نقش قهرمانها را انکار می‌کنند، تا چه رسد به اینکه بیایند برای پیغمبران یک امر به اصطلاح ماوراء اجتماعی قائل شوند. بدیهی است که وحی یک امر ماوراء اجتماعی است. اینها که این جور فکر می‌کنند قهراً آن را قبول نمی‌کنند.

ـ حتی در میان اشخاص معمولی افرادی هستند که منشهایی را به وجود می‌آورند که آن منشها در جامعه وجود ندارد.

این را ما قبول داریم. بعد هم به این مطلب می‌رسیم.

ـ مثل چی؟
ـ مثلاً مارکس یک منش مارکسیستی را در جامعه به وجود آورد.

نه، اینها را قبول ندارند. خودشان همان شخصیت مارکس را هم ساختهٔ جامعه می‌دانند.

جامعه و فرد (۲)

ـ در بخش «فرد و جامعه» می‌گوید: «مردم‌شناسان عموماً بر این عقیده‌اند که فردیت انسان اولیه کمتر از انسان متمدن بود و به نحوی کاملتر، از قالب اجتماعی خود شکل می‌گرفت.»

حرف خوبی است؛ یک وقتی هم بحث کردیم که انسان تدریجاً وابستگی‌اش از طبیعت و از اجتماع کمتر می‌شود. این یک مسئله روحی و اخلاقی و ضد مارکسیسم می‌شود و آن این است که انسان هر چه ابتدایی‌تر است، هم به محیط طبیعی‌اش وابسته‌تر است و هم به محیط اجتماعی‌اش؛ یعنی بیشتر تحت تأثیر محیط طبیعی است و شخصیتش را بیشتر محیط می‌سازد. و هر مقدار که انسان در جهت آزادی تکامل پیدا می‌کند، هم از محیط طبیعی آزاد می‌شود و هم از محیط اجتماعی و خودش می‌شود سازندهٔ خودش. می‌گوید مردم‌شناسان این حرف را زده‌اند. حرف خوبی هم هست.

ـ البته بعد تقریباً همین را رد کرده.

بسیار خوب، رد کرده باشد. مقصود این است. حال ممکن است او قبول نداشته باشد. او نشان می‌دهد برخی تمایلات مارکسیستی دارد. ولی مطلب این است.

ـ بعد می‌گوید: «این عنصر فریبندهٔ طبیعت انسانی آنقدر از قرن به قرن و کشور به کشور تغییر کرده که مشکل می‌توان آن را جز پدیده‌ای تاریخی متأثر از شرایط و حدود اجتماعی موجود به حساب آورد.» یعنی حرف شما می‌شود در مورد فطرت.

بله همین است. این ضد آن حرف است. ما این حرفش را به همین جهت قبول نداریم. ما در مسئلهٔ جامعه و فرد گفتیم که در اینجا اصالت فرد است در عین اصالت جامعه. معنایش این است که قسمتی از شخصیت انسان ـ نه آن جنبهٔ جسمانی که جنبهٔ به اصطلاح بیولوژیک دارد ـ اصالتهای فطری است که اینها به دست خلقت صورت گرفته و تغییرپذیر هم نیست (فِطْرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللهِ)[1] و بر روی این است که تأثیرات اجتماعی پیدا می‌شود. مثلاً ـ حال در غیر مسئلهٔ دین و مذهب ـ در انسان به طور فطری غریزهٔ علم‌جویی وجود دارد. این یک حالت روحیِ معنویِ فطری است، یعنی جویندگی علم را جامعه به انسان نداده است. طبق نظریهٔ اینها انسان در ذات خودش یک موجود بی‌تفاوتی است، حتی تمایل به علم را هم محیط به او می‌دهد و این عشق را هم محیط برای او می‌آفریند. ولی طبق نظریهٔ فطری چنین نیست. در انسان اساساً میل به جویندگی، کاوشگری و عقب‌زدن پردهٔ جهالت و نادانی یک میل طبیعی است، فورانی است که از درون انسان همیشه می‌جوشد و یک اصل علمی است، ولی اینکه این میل چگونه باید هدایت شود، به جامعه مربوط است. مثلاً در محیطی که جامعه در مرحله‌ای است که در آن فقط مکتبخانه وجود دارد و در مکتبخانه هم فقط می‌آیند از الفبا و الف زِبَر اَن و الف سرگردان و ابجد سخن می‌گویند، او قهراً غریزه‌اش به این شکل ارضاء و اشباع می‌شود و در واقع نقشهایی که آن حالت طبیعی اقتضا می‌کند به این صورت می‌شود.

---

۱. روم / ۳۰

آنگاه مثلاً اگر [آن محیط] تحت یک دین و مذهب باشد قهراً شخصیت دینی و مذهبی به او می‌دهد. همچنین زبانی که به او یاد می‌دهد زبان همان محیط مثلاً فارسی است. ولی اگر محیط دیگری باشد صورت دیگری خواهد داشت. اما به هر حال آن سائقهٔ علم در همه به طور یکسان وجود دارد. درست مثل فورانی است که یک چشمه از زمین دارد که از زمین می‌جوشد و می‌ریزد. این به هر حال یک فوران طبیعی است و مثلاً در یک دشت می‌ریزد اما اینکه بعد در این دشت چگونه با آن عمل کنند، در مسیر خودش به باتلاق بریزد یا از آن استفادهٔ کشاورزی و یا استفادهٔ دیگر کنند مسئلهٔ دیگری است، ولی به هر حال اصل فوران وجود دارد.

پس در اینجا یک فوران طبیعی [به عنوان امر فطری] داریم و یک نقشهای اجتماعی.

نظریه‌ای که در اینجا می‌گوید، معنایش انکار همهٔ این حرفهاست. در نظریهٔ فطرت، مسیر انسان را یک مقدار همان فطرت اولیهٔ خود انسان تعیین می‌کند و یک مقدار جامعه. البته خود جامعه هم مجبور است از یک نوع فطرتی پیروی کند.

ـ فطرت اولیه در مورد همهٔ انسانها یک شکل است یا فرق می‌کند؟

تقاضا البته به یک شکل است، شکلهای مختلف و متنوع نیست، منتها شدت و ضعف دارد مثل همین استعدادهایی که شما از نظر روان‌شناسی در بچه‌ها سراغ دارید. مثلاً استعداد هنری در همه وجود دارد اما شدت و ضعف دارد، یکی بیشتر دارد یکی کمتر. هیچ‌کس نیست که فاقد استعداد هنری باشد. باز در خود استعداد هنری، در انواع هنرها و کارهای فنی وامور مربوط به زیبایی و این جور چیزها نیز استعدادها متفاوت است، یکی در این قسمت استعداد بیشتری دارد یکی در آن قسمت. مثلاً طاهر خوشنویس از اول یک عشقی به خط داشته. جز با یک عشق فوق‌العاده امکان ندارد که یک انسان این‌همه چیز بنویسد، مثلاً چهل قرآن به خطوط مختلف، درشت‌تر، ریزتر و امثال اینها بنویسد. ذوق هنری در همهٔ افراد هست اما در یکی بیشتر در یکی کمتر؛ و خصوصیتش هم فرق می‌کند، در یکی به این شکل است و در یکی به آن شکل.

یا مثلاً همین علاقهٔ به تعلّم در همهٔ افراد هست ولی خیلی شدت و ضعف دارد. فردی را شما می‌بینید به صورت یک آدمی در می‌آید که اصلاً دیوانهٔ علم است؛ یعنی همه چیز را در مقابل علم فراموش می‌کند، هیچ چیزی برایش اصالت ندارد و فقط می‌خواهد بفهمد. ولی دیگری در عین اینکه او هم به تعلّم عشق می‌ورزد اما به آن شدت نیست. اختلافات در میان افراد هست بدون آن‌که در اصل اصول با همدیگر اختلاف داشته باشند. همه، همهٔ استعدادها را دارند.

آیا انسان، اجتماعی آفریده شده؟

قبلاً اشاره‌ای کردیم گفتیم در این مسئله که آیا انسان، اجتماعی آفریده شده یا فردی و اجتماع به او تحمیل شده، دو نظریه است: یکی همان نظریهٔ معروف ارسطو و یکی هم نظریه‌ای که در عصر اخیر پیدا شده که شاید بیشتر همان نظریهٔ [ارسطو] را تأیید می‌کنند و این حرف هم تا حدی همان [نظریه است.] نظریهٔ ارسطو نظریهٔ درستی است. انسان در فطرتش، هم فطرت فردی دارد و هم فطرت اجتماعی، به این معنا که در عین اینکه استعدادهای انسانی را همهٔ افراد دارند ولی این استعدادها طوری تعبیه شده است که همه مشابه و همسطح نیستند و اگر چنین می‌بود اساساً زندگی اجتماعی غیرممکن بود. اصل «کلُّ حِزْبٍ بِما لَدَیْهِمْ فَرِحونَ»[1] را دو جور می‌شود معنی کرد. یکی اینکه هر گروهی هرچه را دارند، چون دارند به آن شادمانند، یعنی این شادمانی بعد از داشتن پیدا می‌شود: هرکسی هرچه دارد به دلیل اینکه دارد به آن دلخوش است. دیگر اینکه اشخاص، اول به آن خوشند بعد انتخاب می‌کنند. از آن جهت به آنچه دارند خوشند که طبیعت، هرکسی را به سوی همانچه که بیشتر استعدادش را دارد راهنمایی می‌کند. مثلاً اگر همهٔ مردم مثل ابوریحان بیرونی باشند یعنی دیوانهٔ علم باشند اصلاً جامعه می‌خوابد. در یکی استعداد فنی هست، در یکی استعداد تجاری هست و... البته همهٔ استعدادها در همه هست اما در یکی وفورش در این قسمت است، در دیگری وفورش در آن قسمت است و همین سبب می‌شود که مردم به طور طبیعی گروه گروه شوند. شما می‌بینید حتی در یک خانواده ذوقها مختلف است،

---

۱. روم / ۳۲

رشته‌هایی که افراد آن خانواده انتخاب می‌کنند (هستند افرادی که واقعاً انتخاب می‌کنند) متفاوت است و ذوقشان مختلف کشیده می‌شود و این خودش یک نوع حالت طبیعی اجتماعی است، یعنی فطرت اجتماعی انسان اقتضا می‌کند که هریک از انسانها [به سوی رشته‌ای کشیده شود به طوری که] افراد تا حدی حالت اعضای یک اندام را پیدا می‌کنند، و لهذا بسیاری از امور ازنظر جریانهای اجتماعی قابل پیش‌بینی نیست ولی فطرت کار خودش را می‌کند. مثلاً در یک شرایطی یک چیزی بکلی همهٔ شرایط علیه اوست که انسان فکر می‌کند این دیگر باید بکلی از بین برود، یک وقت می‌بینید همان از یک جای دیگر جوانه می‌زند.

ویل دورانت در کتاب **درسهای تاریخ** ـ که کتاب بدی نیست از این نظر که نکته‌های زیادی دارد ولی نه به اندازهٔ کتابهای علمی ـ در بحثی که راجع به دین دارد (او خودش یک آدم ضد دین است) می‌گوید: «دین صد جان دارد، هر چه او را بکُشند دومرتبه زنده می‌شود.» می‌گوید در خیلی جاهای دنیا بوده که دین را ریشه کن کرده‌اند ـ مثال هم می‌آورد ـ دومرتبه جوانه زده است، دین نمی‌میرد. البته او به آن تعبیری که ما می‌گوییم نمی‌گوید پس معلوم می‌شود دین از فطرت بشر ناشی می‌شود...[1]

آری، در حالی که تمام شرایط اجتماعی بر ضد یک جریان است، می‌بینید آن چیزی که فطرت فرد و فطرت جامعه است و نباید از بین برود از یک جای دیگر و بلکه از جاهای دیگر طلوع می‌کند، چنانکه دهها نفر امثال من در آن زمان همین‌طور بودند.

غرض این است که این فطرت در همهٔ افراد هست اما گاهی می‌بینید در یک فرد جوشش بیشتری دارد، و عللش را هم انسان نمی‌تواند به دست بیاورد که چگونه است که در این فرد جوشش بیشتری دارد. اجمالاً انسان می‌فهمد که حساب دیگری در کار است ماورای [حس و ظاهر.]

---

۱. [در اینجا چند دقیقه از بیانات استاد روی نوار ضبط نشده است. قرائن نشان می‌دهد که در این چند دقیقه استاد شهید داستان مهاجرت خود در سنین نوجوانی به مشهد و قم برای تحصیل علوم دینی ـ علی‌رغم مخالفت شدید رضاخان و اربابانش با روحانیت ـ را نقل کرده‌اند.]

ـ آیا انسان می‌تواند فطرت را به دست خودش از بین ببرد یا آن را رشد بدهد؟

بله، اتفاقاً این امر در انسان هست و مسئلهٔ خیلی خوبی هم هست، مسئله‌ای است که از نظر معارف اسلامی فوق‌العاده قابل تأمل است و من یادداشتهای زیادی در این زمینه دارم و فلاسفه و عرفا در این زمینه خیلی بحث کرده‌اند. این به صورت یک استعداد است در انسان و مانند هر استعداد دیگری قابل رشد دادن است و باز مانند هر استعداد دیگری قابل محو کردن و از بین بردن است که این در واقع بـه مـنزلهٔ خشکاندن است و حتی قابل این هست که ضدش بر آن تحمیل شود که در نـتیجه صورت روح انسان [دگرگون می‌شود] چـون شـخصیت انسـانی انسـان بـه هـمان فطرتهای انسانی اوست. هر چه انسان آن فطرتها را رشد بدهد، به قول حضرات آن صورت ملکوتی انسانیِ خودش را رشد داده، یعنی همان‌طور که جسماً و بدناً انسان است روحاً هم انسان خواهد بود. ولی ممکن است درست در جهت عکس باشد، یعنی بر ضد فطرت خودش رفتار کند. [در این حالت، صورت ضد فطرتش در او منتقش می‌شود.] حکمای الهی می‌گویند رابطه‌ای است میان روح و بدن: اَلنَّـفْسُ وَ الْبَدَنُ یَتَعاکَسانِ ایجاباً وَ اِعْداداً. می‌گویند همین طور که هر عمل موافق یک فطرت آن فطرت را رشد می‌دهد، هر عمل ضدی نیز یک صورت ضدی در انسان منتقش می‌سازد و اگر این صورت ضد زیاد تکرار شود و به صورت یک ملکه درآید، آن صورت باطنی عوض می‌شود و تبدیل به صورت دیگری می‌گردد و این همان است که به آن «مسخ» می‌گویند، «مسخ درونی» یـعنی انسـان در درون خـودش مسـخ می‌شود بدین معنا که آن فطرت اوّلی از بین می‌رود.

فطرت قابل رشد یا مسخ است

اگر ما به «فطرت» قائل نباشیم «مسخ» معنی ندارد. اینکه امروز کافکا و دیگران از «مسخ» دم می‌زنند، اگر فطرتی نباشد اصلاً مسخی وجود ندارد. مثلاً این دیوار مسخ ندارد چون لااقتضاء است از اینکه ما در آن چه نقشی ایجاد کنیم؛ هر نقشی وارد کنیم همان نقش خودش را وارد کرده‌ایم و به نقشی دون نقش، اولویت ندارد. ولی

اگر شما به درختی که استعداد یک میوهٔ بالخصوص را دارد میوهٔ دیگری را تحمیل کنید طبیعتش را عوض کرده‌اید، دربارهٔ او «مسخ» معنی دارد. (البته اگر پست‌تر از خودش باشد «مسخ» است.) در اثر تکرار اعمال خلاف فطرت، باطن انسان تدریجاً مسخ می‌شود. اینکه می‌گویند گناه اثر می‌گذارد، طاعت هم اثر می‌گذارد همین است. اگر انسان عملی را که با طبیعت یک حیوان دیگر مشابهت دارد نه با طبیعت انسان ـ مثلاً با طبیعت سگ مشابهت دارد نه با طبیعت انسان ـ یک عمل ضد انسانی، یک عمل فجیع را تکرار کند، کم‌کم صورت معنا و صورت باطن او ـ در واقع و نفس‌الامر نه به صورت یک مَجاز ـ تبدیل به یک سگ می‌شود.

مسخی که در امتهای انبیاء گذشته بوده همین است نه اینکه آنها انسان بودند بعد آن پیغمبر آمد انسانها را سگ کرد. آنها در واقع سگهایی بودند و باطنشان سگ بود و آن حداکثر اعجاز این است که ناگهان بدن تبدل پیدا می‌کند به شکلی که متناسب با همان روح واقعی است و لذا این افراد اگر مسخ هم نشده بودند و می‌مردند، به همان صورت [محشور می‌شدند.] این است که می‌گویند در قیامت فقط بعضی از افراد انسان به صورت انسان محشور می‌شوند و باقی دیگر مردم به صورت حیوانهای مختلف، به صورت هر حیوانی که کارهای آن فرد ملکات آن حیوان را در او به وجود آورده است محشور می‌گردند. در قرآن است: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصّورِ فَتَأْتونَ اَفْواجاً[1]. در قیامت، مردم در گروههای مختلف محشور می‌شوند که در روایات آمده بعضی به صورت سگ، بعضی به صورت خوک، بعضی به صورت گربه، بعضی به صورت مورچه و... هرکدام به صورت ملکات آن حیوان [محشور می‌شوند.]

پس معلوم می‌شود که فطرت را، هم می‌شود مسخ کرد و هم می‌شود رشد داد. این مسئلهٔ نامربوطی که اینها ـ اصلاً خودشان هم نمی‌فهمند چه دارند می‌گویند ـ به نام «از خود بیگانگی» طرح کرده‌اند، تا فطرتی نباشد «از خودبیگانگی» وجود ندارد. آخر «خود» چیست که از «خود» بیگانه شده. اول تو «خود»ت را بشناس، اول «خود» را به من معرفی کن که خود چیست، بعد بگو آن چیز او را از او بیگانه

۱. نبأ / ۱۸

می‌کند. «خود» را نشناخته دم از «از خود بیگانگی» زدند. مسئلهٔ مسخی که در معارف اسلامی هست همین مسئلهٔ «از خود بیگانگی» است، یعنی «خود غیر خود شدن» است ولی خود انسان تبدیل به غیر انسان شدن است. تا ما برای انسان یک واقعیتی، یک فطرتی، یک ماهیتی قائل نباشیم [نمی‌توانیم قائل به «از خود بیگانگی» شویم.] اینکه برخی آمدند انسان را یک ظرف خالی دانستند و گفتند «انسان آن چیزی است که جامعه او را بسازد و هرچه دارد همان است که جامعه به او داده است و انسان صد درصد یک پدیدهٔ اجتماعی است» یعنی انسان خودش چیزی نیست، مثل یک دیوار است که در ذات خود چیزی نیست، هر رنگی که از خارج به آن بدهند همان است و خودش بی‌رنگ مطلق است.

این مسئلهٔ «خود و ناخود» که خود واقعی چیست و خود تحمیلی چیست و حتی خود خیالی چیست، یک بحث بسیار عالی و عمیق است که ان‌شاءالله در جای خود در این باره بحث خواهیم کرد.

ـ در مورد رابطهٔ فرد و اجتماع، آیا شما چنین تقسیم‌بندی نکردید که تأثیر فرد در اجتماع متغیر است، ممکن است افرادی پیدا شوند که اجتماع را تغییر دهند و بسازند ولی افراد دیگر خیلی کمتر تأثیر دارند؟

همان مسئلهٔ نقش قهرمانان است که در گذشته درباره‌اش بحث کردیم. در مسئلهٔ قهرمانان هم اینها سعی دارند که اصلاً نقش قهرمانان را هیچ حساب کنند، قهرمانان را صرفاً و صرفاً مظهر خواستی که در جامعه هست تلقی کنند و برای قهرمان هیچ امتیازی قائل نباشند. در آنجا مثال زدیم، گفتیم اگر دو سر ریسمان نازکی را به دست دو نفر بدهند که اینها با قدرت زیاد بکشند این ریسمان بالاخره پاره می‌شود چون زور اینها از مقاومت ریسمان بیشتر است، منتها ریسمان از جایی پاره می‌شود که ضعیف‌تر است. اگر آن نقطه را تقویت کنیم و دوباره ریسمان را بکشند، در نقاط باقیمانده هرکدام ضعیف‌تر است از همان‌جا ریسمان پاره می‌شود. هر کدام را تقویت کنیم، بالاخره ریسمان از جایی پاره می‌شود و نمی‌شود که از هیچ جا پاره نشود.

همچنین آبی که در زیر زمین هست و می‌خواهد از جایی بجوشد، بالاخره از

جایی می‌جوشد. اگر فلان جا مناسب‌تر است از آنجا می‌جوشد، اگر آنجا را محکم کنیم از جای دیگر می‌جوشد.

مثال دیگر: وقتی که خون انسان فاسد باشد، در نقطه‌ای از بدن زخمی پیدا می‌شود. اگر شما آنجا را معالجه کردید از یک جای دیگر سر در می‌آورد، ولی اگر از درون معالجه کنید دیگر بکلی پاک می‌شود.

اینها نیز اینچنین فکر می‌کنند، می‌گویند نابغه مظهر خواست جامعه است. اگر او نبود یکی دیگر به جای او پیدا می‌شد، اگر او نبود یک کس دیگر به جای او پیدا می‌شد و همین طور.

نقش نوابغ و قهرمانان

این نظریه، نظریهٔ درستی نیست. گفتیم راسل در کتاب **جهان‌بینی علمی** راجع به نوابغ علمی مثال می‌زند، می‌گوید اگر کسی می‌آمد حدود صد نابغهٔ علمی‌ای را که در سه چهار قرن اخیر پیدا شدند انتخاب می‌کرد و همهٔ اینها را می‌کشت و از بین می‌برد، قطعاً علم امروز به این مرحله نمی‌رسید. این طور نیست که علم می‌خواسته از یک جایی پیدا بشود، حالا گالیله بود گالیله این کار را کرد، گالیله نبود بجایش «مالیله» پیدا می‌شد. اگر هم پیدا می‌شد صدسال بعد پیدا می‌شد. چنین نیست که نابغه هیچ نقشی در تاریخ نداشته باشد. مثلاً چگونه می‌شود گفت که این خواست جامعه بوده که کتابها و آثار بوعلی سینا پیدا بشود؛ اکنون در وجود او ظهور کرده، اگر او نبود یک کس دیگر در همان زمان پیدا می‌شد و همان کار را می‌کرد. این جور نیست. اگر او نبود شاید صدسال، دویست سال بعد چنین کسی پیدا می‌شد. افرادی که این جور نبوغ دارند، افرادی که یک شخصیت فردی دارند قهراً روی جامعه اثر می‌گذارند. اینها حرکت جامعه را سریعتر می‌کنند. اگر بوعلی سینا پیدا نشده بود دیگر بهمنیار زمان خودش هم پیدا نمی‌شد، ولی بوعلی سینا که پیدا می‌شود بهمنیارهایی در زمان خود او به وجود می‌آورد، و بهمنیارها که پیدا می‌شوند یک سلسله کارها انجام می‌دهند. پس اینها حرکت جامعه را سریعتر می‌کنند. این است که نقش فرد را در جامعه نمی‌توان انکار کرد.

ـ اینکه افراد را تشبیه می‌کنند به خمیر که هر چه جامعه آنها را بسازد به همان شکل در می‌آیند...

برای اینکه فردیت را اصلاً قبول ندارند. ولی این جور نیست.

ـ افرادی هم هستند در تاریخ که واقعاً جامعه آنها را ساخته است.

در آن مثال آب که ذکر کردم همین طور است. به قول شما اینها خمیری هستند که جامعه اینها را به هر شکل که بخواهد می‌سازد. افراد، ماده‌ای هستند که جامعه آنها را می‌سازد ولی ماده‌ها مختلفند. یک ماده صد درصد منفعل از جامعه است، مثل گچ شُلی که هر قالبی که برایش انتخاب کنند آن قالب را می‌پذیرد. اگر قالب کلّهٔ سقراط درست کنند، از این گچ کلّهٔ سقراط درست می‌شود، اگر قالب موش باشد موش درست می‌شود. ولی بعضی ماده‌ها در مقابل قالبها عصیان دارند. البته همهٔ افراد کم و بیش از جامعه اثر می‌پذیرند جز پیغمبران که آن هم اعتقاد ماست که هیچ از جامعهٔ خود متأثر نمی‌شوند. البته حرف، حرف درستی است منتها چون در سطح اینها نیست اکنون ما بحث نمی‌کنیم. اینها موجوداتی هستند به قول حکما «مکتفی بذاته» یعنی فقط از درون خودشان مدد می‌گیرند و روی جامعهٔ خود اثر می‌گذارند و از جامعه در حدودی اثر می‌پذیرند که به شخصیت آنها ارتباط ندارد، مثلاً زبان جامعه را می‌گیرند. به هر حال افراد نابغه نیز همیشه در مقابل جامعهٔ خود حالت عصیان دارند.

اگزیستانسیالیستها که اصالت فردی هستند، روی مسئلهٔ «عصیان» تکیه کرده‌اند. اینها در حد افراط در مقابل اصالت اجتماعی‌ها ایستاده‌اند و حرفشان تا حدی حرف درستی است و آن این است که فرد در مقابل جامعهٔ خود قدرت عصیان دارد و قهراً این قدرت عصیان در نابغه‌ها بیشتر است. در هر فردی قدرت عصیان هست اما بعضی افراد آنقدر ضعیفند که اگر نگوییم صدی صد، صدی نود و نه منفعل از جامعه هستند، فقط می‌پذیرند و پذیرنده هستند. ولی افراد دیگری هستند که اگر صدی ده بپذیرند، صدی نود می‌خواهند روی جامعهٔ خود اثر بگذارند و جامعه را تغییر دهند

و این به شخصیت فردی آنها مربوط است.

ـ آیا در این نود درصد، خودش خودش را می‌سازد؟

بله، یعنی به شخصیت فردی‌اش مربوط است. شخصیت فردی‌اش که این جور هست، در مقابل تأثیری که جامعه می‌گذارد عکس‌العملی ایجاد می‌کند. بسا هست که آن عکس‌العمل صد درصد مخالف وضع آن جامعه است که علیه جامعهٔ خودش قیام می‌کند، یا ترکیبی است از آنچه که جامعه داده و آنچه که شخصیت خودش اقتضا کرده که به قول اینها می‌شود «سنتز».

این حرفی که بعضی در باب افراد می‌گویند حرف درستی است. می‌گویند ذکورت و انوثت همین‌طور که در اجسام هست در ارواح هم هست؛ یعنی همین‌طور که انسانها از نظر جسمی بعضی مذکّرند و بعضی مؤنّث، بعضی فاعلند و بعضی منفعل، از نظر روحی هم بعضی افراد همیشه فاعلند یا بیشتر از آن که منفعل باشند فاعلند و بعضی افراد بیشتر منفعلند. مثلاً افرادی استعداد رهبری دارند. اینها را تحت رهبری هر کس قرار دهید خودشان را فاسد می‌کنید آنها را هم فاسد می‌کنید. اصلاً اینها باید رهبر باشند. و افراد دیگری فقط استعداد مریدی و تبعیت دارند. گویی خدا اینها را ساخته که مرید کسی باشند، حال مرید این نشد مرید یک نفر دیگر، مرید آن نشد مرید یک نفر دیگر؛ همیشه باید کسی را پیدا کند که او را برای خودش پیشوا و رهبر و مطاع بداند و خودش را فانی در او بکند، یعنی از او بخواهد بگیرد؛ ولی هیچ قدرت آن را ندارد که او یک کس دیگر را رهبری کند و دیگری را در خودش فانی کند.

این اختلافات در افراد هست. چگونه می‌توان منکر اینها شد؟! همین که بعضی افراد بیشتر رهبر و فاعل آفریده شده‌اند و بعضی افراد بیشتر منفعل آفریده شده‌اند نقش قهرمانان را روشن می‌کند. قهرمانها آنهایی هستند که بیش از دیگران ـ حال در همهٔ جنبه‌ها یا در یک جنبه مثلاً در جنبهٔ سیاسی ـ [فاعل و رهبر می‌باشند.] ناپلئون یا نادر افرادی هستند رهبر و سیاسی و مدیر و این‌گونه که دیگران را دور خودشان جمع کنند، ارادهٔ خودشان را بر دیگران تحمیل نمایند و دیگران را در اراده تابع

خودشان کنند؛ این طور آفریده شده‌اند و لذا نیرو ایجاد می‌کنند و می‌توانند همهٔ اراده‌ها را در جهت خواست خودشان حرکت بدهند. چطور می‌شود انسان نقش اینها را انکار کند و بگوید نابغه مظهر خواست جامعه است؟!

البته شک ندارد که نابغه هم اگر بخواهد بر ضدّ خواست جامعه عمل کند مثل شناگر ماهری است که می‌خواهد بر ضدّ جریان آب حرکت کند. این را ما انکار نمی‌کنیم بلکه اصلاً نابغه آن کسی است که جریان را کشف کند و بفهمد در چه جهتی باید حرکت کرد. نابغهٔ کج سلیقه می‌خواهد جامعه را بر ضدّ احتیاجها و نیازهای آن حرکت دهد و قهراً محکوم به شکست است، ولی نابغه‌ای که خواست و نیازهای واقعی جامعه را می‌فهمد جامعه را حرکت می‌دهد؛ و بالاخره نابغه است که می‌تواند جامعه را حرکت بدهد، غیر نابغه نمی‌تواند جامعه را حتی در جهت خواست جامعه حرکت دهد. البته ما نمی‌گوییم که نابغه یک آدمی است که جامعه تابع هوس اوست. حتی پیغمبران نیز این طور نبودند. پیغمبران هم که جامعه را حرکت می‌دادند، در جهت فطرت حرکت می‌دادند، یعنی اگر در مردم یک فطرت الهی و دینی نبود حضرت رسول هم نمی‌توانست آن حرکت را در مردم به وجود بیاورد. پس ما آن جنبهٔ نیاز واقعی و خواست درونی را انکار نمی‌کنیم ولی در عین حال می‌گوییم در واقع آن خواست درونی همان قوهٔ منفعله است و نابغه قوهٔ فاعله، یعنی آن خواست درونی حالت پذیرایی است؛ در او یک دغدغه‌ای هست، می‌خواهد در این جهت حرکت کند، اقتضای حرکت دارد ولی یک نیرو می‌خواهد که او را حرکت بدهد؛ نابغه آن نیرویی است که می‌آید او را حرکت می‌دهد.

تاریخ و علم

تاریخ و مذهب

تاریخ و اخلاق

تاریخ و علم

این بحث در واقع سه بحث است: تاریخ و علم، که آیا تاریخ علم است یا علم نیست؟ تاریخ و مذهب، که آیا مذهب (مقصود نیروهای ماوراءالطبیعه است) عاملی است در تاریخ یا نه؟ و تاریخ و اخلاق، که مسئلهٔ مورخ و ارزشهای اخلاقی و نیز قضاوت است که آیا مورخ حق قضاوت اخلاقی دارد یا ندارد. این سه بحث از همدیگر جداست. ابتدا می‌پردازیم به بحث تاریخ و علم.

آیا تاریخ علم است؟

راجع به اینکه تاریخ علم است یا علم نیست، مسئله را کمی مبهم طرح کرده است. این را از چند جهت می‌شود مورد بحث قرار داد. یکی اینکه تاریخ از آن جهت که به انسان مربوط است علم نیست، از باب اینکه علوم طبیعی می‌تواند علم باشد از آن جهت که علم عبارت است از کشف قوانین کلی حاکم بر موضوع آن. علم طب می‌تواند علم باشد، زیرا می‌توان قوانین کلی حاکم بر بدن انسان را از نظر صحت و مرض به دست آورد. فیزیک می‌تواند علم باشد. گیاه‌شناسی هم می‌تواند علم باشد. ولی آنچه را که مربوط به انسان است نمی‌توان تحت ضابطه و قانون کلی درآورد و

قهراً جامعه‌شناسی و تاریخ نمی‌توانند علم باشند چون هر دوی اینها به انسان مربوط است و انسان یک موجود مختار و آزاد است و موجود مختار و آزادکارش تحت ضابطهٔ کلی و قانون کلی در نمی‌آید. طبیعت به قول قدمای ما یکنواخت کار می‌کند که گفته‌اند «عَلیٰ وَتیرَةٍ واحِدَةٍ» کار می‌کند. مثلاً آب یک خصلت معین دارد، همیشه خصلت خودش را بروز می‌دهد یا آهن یک خصلت معین دارد و همیشه خصلت خودش را بروز می‌دهد. ولی انسان به دلیل اینکه موجودی آزاد و مختار است، آزاد است که این کار را بکند یا آن کار را، و هیچ جبری بر او حکومت نمی‌کند، رفتارش تحت ضابطه در نمی‌آید و هر علمی که مربوط به رفتار انسان باشد[1] مثل جامعه‌شناسی و تاریخ تحت ضابطه در نمی‌آید و در واقع علم نیست. این یک راه.

از یک راه دیگر نیز کسی می‌تواند بگوید که تاریخ علم نیست و آن این است که علم با «ثبات» سروکار دارد، یعنی علم در مورد اشیاء ثابت می‌تواند علم باشد (مثل اینکه «آهن در اثر حرارت انبساط پیدا می‌کند» که یک امر ثابتی است در حال، گذشته و آینده) ولی تاریخ عبارت است از یک جریان، و امر ثابتی در تاریخ وجود ندارد که ما بگوییم آن امر ثابت دارای فلان قانون است. بنابراین جامعه‌شناسی می‌تواند علم باشد زیرا جامعه‌شناسی به جامعه به عنوان یک امر ایستا نظر می‌کند، ولی تاریخ نمی‌تواند علم باشد زیرا ثبات ندارد و جریان است، که همهٔ اینها را عرض می‌کنیم.

وجه سومی که کسی می‌تواند بگوید که تاریخ علم نیست، این است که علم به قول اینها عبارت است از اثر متقابل فرضیه و تجربه؛ یعنی عالِم ابتدا فرضیه‌ای می‌سازد، بعد فرضیه‌اش را در عمل تجربه می‌کند، اگر دید آنچه که فرض کرده در عمل درست از آب درآمد آن را «قانون علمی» می‌نامد. تاریخ قابل تجربه نیست چون مربوط به گذشته است و وجود ندارد که انسان بخواهد آن را تجربه کند، فقط انسان می‌تواند آن را ببیند. چنانکه ستاره‌شناسی هم قابل تجربه نیست با اینکه در زمان حاضر است، زیرا انسان فقط آن را می‌بیند ولی نمی‌تواند در عمل آزمایش کند و تحت تسلط عمل خودش درآورد، حداکثرْ مشاهده است. تاریخ حتی از مشاهده

۱. و لذا شامل روان‌شناسی نمی‌شود، چون روان‌شناسی به رفتار انسان مربوط نیست.

هم یک درجه کمتر است چون منقولات است. پس به دلیل اینکه تاریخ تحت تجربه در نمی‌آید، علم نیست.

راه دیگر این است که کسی بگوید تاریخ علم نیست به معنی اینکه «تاریخ قانون نیست و نمی‌تواند قانون کلی داشته باشد» به دلیل اینکه همهٔ علوم این طور هستند. البته این فقط به «تاریخ» نمی‌خورد، به همهٔ علوم می‌خورد. امروز بحث خیلی دامنه‌داری هست در «فلسفهٔ علم» که می‌گویند قدما به ضوابط و قواعد کلی در طبیعت معتقد بودند و عقیده داشتند که علم عبارت است از کشف قواعد کلی یعنی قواعد ضروری لایتخلّف حتی در طبیعت بیجان. امروز این مسئله مورد تردید است. هم اصل مسئله مورد تردید است که آیا طبیعت ـ حتی طبیعت بیجان ـ قوانین ثابت و سنن لایتغیری دارد یا ندارد؟ و هم اینکه فرضاً چنین قوانینی داشته باشد، توفیق انسان برای کشف این قواعد و ضوابط محل اشکال و تردید است و لهذا امروز تمام قواعد علمی اموری است که پذیرفته شده است؛ یعنی اگر امروز ما مطلبی را در فیزیک یا شیمی به صورت قانون بیان می‌کنیم قرارداد است که فعلاً ما به صورت قانون بپذیریم، یعنی در حدود فرضیه‌ها و تجربه‌های ما تاکنون مطلب از این قرار بوده است ولی شاید بعد چیز دیگری تأیید شود، و لهذا علم امروز بیشتر به شک تمایل دارد. حال این از چه جهت است؟ آیا از این جهت است که طبیعت قانون کلی ندارد؟ یا اگر هم طبیعت قانون کلی دارد بشر به آن دسترسی ندارد؟ و این البته خاصیت علم تجربی است؛ یعنی علمی که فقط به تجربه وابسته باشد همین جهت را دارد.

این است که علم و به طریق اولیٰ تاریخ به سوی شک می‌رود. از این جهت، اینکه کسانی با ضرس قاطع می‌آیند برای تاریخ قوانین معین می‌کنند که گویی یک مسئلهٔ پیش پا افتاده است، یک نوع تندروی است و لذا یکی از ایرادهایی که به مارکسیسم می‌گیرند همین است که مارکسیسم خیلی ساده‌انگاری کرده، زیرا قانون قطعی برای علوم طبیعی ـ حتی برای بیجانها ـ ادعا کردن که بر این بیجانها فلان قانون قطعیت دارد، از نظر علم بی‌احتیاطی است تا چه رسد در مورد جاندارها و تا چه رسد در مورد انسان و تا چه رسد در مورد جامعهٔ انسان و تا چه رسد در مورد تاریخ جامعهٔ انسان که کسی بیاید یک سلسله قوانین جزمی عرضه بدارد که من قانون تاریخ را کشف کردم، علمِ اولین و آخرین تاریخ را کشف کردم، همین است و همین.

علم متواضع‌تر از این است که در هیچ موردی و به طریق اولیٰ در تاریخ ادعای جزم کند.

بنابراین نقطه‌نظرها خیلی فرق می‌کند:

۱. «تاریخ» علم نیست از آن جهت که به رفتار انسان وابسته است و رفتار انسان به عنوان یک موجود آزاد تحت ضابطه در نمی‌آید، پس تاریخ و جامعه‌شناسی هیچ‌کدام نمی‌تواند علم باشد.

۲. «تاریخ» علم نیست از آن جهت که علم در مورد اموری است که ایستا باشد، اموری را که در جریان است نمی‌شود تحت ضابطه و کلیّت درآورد؛ چون کأنّه این‌جور است که علم به منزلهٔ نشانه‌گذاری است و روی شیء ساکن می‌شود نشانه گذاشت ولی روی شیء متحرک نمی‌شود نشانه گذاشت، پس تاریخ نمی‌تواند علم باشد. مثَل معروفی ذکر می‌کنند، می‌گویند کلاغ وقتی که گردو می‌دزدد می‌رود آن را در جایی که مرز سایه و آفتاب است مخفی می‌کند که بعد بیاید بردارد و ببرد، غافل از اینکه سایه ساکن نیست و حرکت می‌کند؛ الآن مرز سایه و آفتاب اینجاست، یک ساعت دیگر که بیاید جای آن عوض می‌شود. وقتی می‌آید هر چه می‌گردد پیدایش نمی‌کند؛ زیرا روی یک امر ثابت می‌شود نشانه‌گذاری کرد ولی روی یک امر متحرک نمی‌شود.

۳. «تاریخ» علم نیست از آن جهت که قابل تجربه نیست.

۴. [«تاریخ» علم نیست از آن جهت که مانند سایر علوم تحت ضابطهٔ کلی در نمی‌آید؛ و نظریات دیگر.]

بررسی نظریات

ولی همهٔ اینها قابل جواب است. اما اینکه تاریخ مربوط به انسان است و انسان رفتارش تحت ضابطه در نمی‌آید، این حرف درست نیست. کلیات رفتار انسانها تحت ضابطه در می‌آید. ولی انسان بسیار پیچیده‌تر از سایر موجودات است. یک حرف خیلی خوبی فروغی از اگوست کنت نقل می‌کند، و در حرفهای اگوست کنت حرف خوبش به نظر من همین است. اگوست کنت علوم را به سبک مخصوصی تقسیم کرده. تقسیم‌بندی علوم به شکلهای مختلف انجام شده. شکل قدیمی‌اش

همان شکل ارسطویی است. بیکن به گونهٔ دیگری تقسیم کرده، اسپنسر به گونهٔ دیگر و اگوست کنت به گونهٔ دیگر، و هنوز همان تقسیم ارسطویی قویتر از همهٔ اینهاست. اگوست کنت علوم را به اعتبار سادگی و پیچیدگی تقسیم کرده است، می‌گوید ساده‌ترین علوم ریاضیات است چون ریاضیات فقط روی محفوظات مجرد ذهن است و لذا ذهن خیلی روشن درک می‌کند و خیلی کم اشتباه می‌کند. از ریاضیات که بگذریم، ساده‌ترِ نسبی که قدری پیچیدگی پیدا می‌کند علوم مربوط به طبیعت بیجان است، زیرا طبیعت بیجان همان قوانین ریاضی بر آن حاکم است علاوه بر اینکه قوانین مربوط به طبیعت بیجان نیز با آن توأم می‌شود مثل مغناطیس و نور و به طور کلی فیزیک، شیمی و نجوم.

ـ فلسفه را از این موضوع جدا کرده.

بله، او به فلسفه‌ای غیر از اینها قائل نیست. فلسفهٔ تحقّقی او بالاخره همان علوم [تجربی] می‌شود.

بعد می‌گوید از اینها پیچیده‌تر علوم زیستی است چون در علوم زیستی، قوانین ریاضی به علاوهٔ قوانین [طبیعت جاندار حاکم است.] ابتدا به نباتات می‌پردازد، می‌گوید در نباتات همهٔ آنها هست به علاوهٔ قوانین جدیدی که وارد طبیعت شده و قوانین جاندارهاست. بعد می‌آید سراغ حیوان که یک جاندار متحرک بالارادهٔ حساس است، می‌گوید تمام قوانینی که در جانداران هست در حیوان هست به علاوهٔ مسئلهٔ نفسانی حیوان، و نیز همهٔ آنها در انسان هست به علاوهٔ جنبه‌های فکری و احساسهای خاصی که در انسان هست. بنابراین انسان پیچیده‌ترین موجودات عالم است، و باز انسان مفرد یک حالت دارد و انسانِ در اجتماع حالت دیگر. آن وقتی که انسان وارد اجتماع می‌شود و روابط اجتماعی در کار می‌آید، این دیگر پیچیده‌ترین و مجهول‌ترین علوم عالم است و لهذا شاید بشر هیچ وقت به آنجا نرسد که بتواند قوانین جامعه‌شناسی را کشف کند؛ یعنی کشف قوانین جامعه دشوارتر است از کشف قوانین انسان، و کشف قوانین انسان از قوانین حیوان، و حیوان از نبات، و نبات از بیجان، و بیجان از صرف مفروضات ریاضی.

این حرفش البته حرف خوبی است ولی آیا معنای آن این است که انسان و جامعهٔ انسان قانون ندارد؟ یا قوانینش آنقدر پیچیده و تودرتو و کامپیوتری است که انسان توانایی کشف این ضوابط را ندارد. پس این سخن که «تاریخ چون مربوط به انسان است ضابطه ندارد و هرج و مرج است» غلط است؛ ضابطه دارد ولی ضوابطش [بسیار مشکل] به دست [می آید.] اگر شما بخواهید پیش‌بینی حالت یک فرد انسان را بکنید، یک فردی که دائماً هم تحت تربیت شما بوده، مثلاً یک بچه‌ای مانند «امیل» روسو که شما بالخصوص همهٔ تربیت او را زیر نظر گرفته‌اید و بنابراین به تمام زوایای روح او وارد هستید، در عین حال اگر حادثه‌ای پیش بیاید، صد درصد نمی‌توانید عکس‌العمل‌های روح او را پیش‌بینی کنید چون انسان موجود بسیار پیچیده‌ای است و غیر از یک اتومبیل است که شما می‌توانید عکس‌العمل‌هایش را پیش‌بینی نمایید.

بنابراین مسائل جامعه‌شناسی و مسائل تاریخی از آن جهت تخمینی است که انسان تاکشف آن قوانین خیلی فاصله دارد نه اینکه آن قوانین وجود ندارد.

بعد می‌آییم سراغ مسئلهٔ دوم که بگوییم تاریخ از آن جهت علم نیست که جریان است. جواب این است که خود جریان هم می‌تواند ضابطه داشته باشد. درست است [که تاریخ جریان است] ولی آیا جریان بی‌ضابطه‌ای است یا جریان باضابطه‌ای است؟ اصول تکامل داروین همه قانون است ولی قانونِ یک جریان است. مگر هرچه که جریان شد حتماً بی‌ضابطه است؟! این یک مسئلهٔ خوبی است که ما در کتاب **ختم نبوّت** طرح کرده‌ایم که بعضی این اشتباه را مرتکب شده و خیال کرده‌اند قانون کلی همیشه مربوط به ثابتهاست و اگر چیزی در جریان بود قانونش هم باید همیشه عوض شود. از این جهت می‌گویند که انسان و جامعهٔ انسان چون متحول است پس نمی‌تواند یک قانون ثابت دائم جاوید داشته باشد. بنابراین دین و مخصوصاً دین اسلام (دین خاتم) که مدعی است که من قوانین جاوید دارم، اگر جامعه ایستا می‌بود می‌توانست قوانین جاوید داشته باشد ولی وقتی که جامعه، متحرک و متحول است قطعاً قوانینش هم باید عوض بشود چون قانون برای جامعه مثل لباس است برای تن. وقتی که تن رشد می‌کند قهراً باید لباس متناسب با آن بپوشد و وقتی لاغر شد نیز باید لباس دیگری متناسب با آن بپوشد.

اینها اشتباه کرده‌اند؛ خیال کرده‌اند همیشه قانون مساوی است با ایستا بودن، در صورتی که از جمله قوانین، قوانینِ تحول است یعنی قانونی که ضابطۀ تحول را بیان می‌کند. منتها برخی ضوابط تحول، قهری و جبری صورت می‌گیرد مثل ضوابط تحولی که داروین معین کرده، و برخی دیگر اختیاری است یعنی بایدهایی است که به صورت قانون روشن می‌کند که از این راه برو، و قانون حکم مدار و مسیر و حکم شاخصهایی را که در راه قرار می‌دهند پیدا می‌کند. این نوع قانون، قانون حرکت است. بنابراین باید در ماهیت آن قانون دقت و تأمل کرد که آیا ماهیت آن قانون ماهیتی است که ضابطۀ حرکت و تکامل را بیان کرده یا نه. قانون تکامل که به واسطۀ تکامل از بین نمی‌رود. این مثل آن است که ما بگوییم چون موجودات از پایین‌ترین درجه متحول شده و به انسان رسیده‌اند، پس قانون تکامل نقض شد. نه، چون قانون تکامل هست، اینها تحول پیدا کردند. مدار را با منزل نباید اشتباه کنیم. این قانون، مدار است نه منزل. بله، ممکن است یک قانون هم منزل باشد. بنابراین به صرف اینکه جامعه متحول است نمی‌توانیم بگوییم پس نمی‌تواند قانون ثابت همیشگی داشته باشد. ما می‌گوییم باید به ماهیت آن قانون رسیدگی کرد که آیا ماهیت آن، ماهیتی است که ضابطۀ حرکت است یا نه.

اگر ما سراغ همین قوانین اخلاقی برویم می‌بینیم قوانین اخلاقی ضابطۀ حرکت است. مثلاً راستی برای جامعه منزل نیست ضابطۀ حرکت جامعه است، یعنی جامعه اگر می‌خواهد حرکت کند باید با این ضابطه حرکت کند. جامعه‌ای که مردمش همواره دروغ می‌گویند سرنوشتش سقوط است. همین‌طور است استقامت و سایر ضوابط اخلاقی، که این خود بحث دامنه‌داری است.

بنابراین نمی‌شود گفت تاریخ به دلیل اینکه عبارت است از جریان جامعۀ بشر، پس ضابطه و قانون ندارد و بنابراین نمی‌تواند علم باشد؛ همین طور که نمی‌شود گفت قانون تکلیفی، قانون انشائی، قانون شرعی که تکلیف است، به دلیل اینکه جامعه در آینده متحول است نمی‌تواند یک قانون همیشگی باشد. این حرف نه دربارۀ تاریخ درست است و نه دربارۀ دین. پس آن نظر هم نظر غلطی است.

ـ تجدیدنظر در تعریف علم است.

نه، تعریف تجدید نظر نشده. علم همان کشف قوانین است ولی اینکه خیال کرده‌اند قانون همیشه در مورد اشیاء ساکن است غلط است، یعنی اشیاء متحرک هم تحت یک ضوابط و قوانینی حرکت می‌کنند. یک وقت می‌گوییم «قانون انبساط آهن». این، قانون شیء است نه در حال حرکت، قانون یک شیء ثابت است؛ یعنی ما طبیعت آهن را از چند هزارسال پیش تا به امروز و تا آینده یکسان فرض کرده‌ایم، بعد می‌گوییم این طبیعت این خاصیت یکسان را در همهٔ زمانها دارد. و یک وقت ما قانونی مثل قانون زیست‌شناسی (قانون تکامل داروین) را بیان می‌کنیم. آن هم قانون است اما این قانون می‌گوید که جریان تحول و تکامل در گذشته به این شکل بوده است. همچنین اخلاق، قانون تکامل است ولی برای آینده؛ می‌گوید اگر تو در مسیر حرکتت می‌خواهی منحرف نشوی و می‌خواهی اعتلا پیدا کنی از این مسیر برو. و به طور کلی هر ایدئولوژی نیز قانون است ولی قانون تکامل، ضابطه است ولی ضابطهٔ تکامل. از این هم بگذریم.

می‌رویم سراغ ایراد دیگر که تاریخ نمی‌تواند علم باشد به دلیل اینکه قابل تجربه نیست. تا مقصود از تجربه چه باشد؟ اگر مقصود تجربهٔ لابراتواری باشد [که با وسایل مخصوص انجام می‌شود] بله، قابل تجربه نیست. ولی تجربهٔ تاریخی خودش تجربه است؛ یعنی حادثه‌ای برای جامعه‌ای پیش می‌آید و آن حادثه بعد عواقبی پیدا می‌کند و آن عواقب را ما می‌بینیم یا اطلاع قطعی داریم. مثلاً جنگ بین‌الملل دوم را دیدیم، فاشیسم را در آلمان دیدیم، آن بلندپروازی‌های هیتلر را دیدیم، بعد هم آن شکست آلمان را دیدیم. بنابراین تاریخ، خودش یک لابراتوار است. برای لابراتوار بودن لازم نیست که حتماً قرع و انبیقی درکار باشد. البته ما نمی‌گوییم که تمام قوانین تاریخی [از راه تجربه به دست می‌آید،] ولی تا حدودی این قوانین کشف می‌شود.

ـ راجع به قانون که فرمودید مثلاً ایدئولوژیها هم خودشان قوانین‌اند منظورتان از قانون، اعم از قوانین...

مقصودمان ضابطهٔ کلی است.

ـ بله چون در مورد قانون تعریفی دارند، می‌گویند قانون آن چیزی است که دو خاصیت داشته باشد: یکی اینکه بشود پدیده‌های مربوط به آن را به وسیلهٔ ضوابطی که تنظیم کرده‌ایم توجیه کنیم، و دیگر اینکه بشود به وسیلهٔ این قانون پدیده‌های اتفاق نیفتاده را پیشگویی کرد. با این تعریف، دیگر هر چیزی را نمی‌شود گفت قانون. مثلاً قانون تکامل، دیگر قانون نیست.

چرا؟

ـ چون اولاً نمی‌توانیم به وسیلهٔ این قانون همهٔ پدیده‌های گذشته را توجیه کنیم و پدیده‌های آینده را نیز نمی‌توانیم پیشگویی کنیم، یعنی فقط می‌توانیم بگوییم که تغییر می‌کند ولی به چه شکل می‌شود دیگر نمی‌توانیم بگوییم.

نه، ممکن است که آن را هم بتوانیم بگوییم. شما می‌گویید مطابق آن تعریف اگر قانون قانون باشد آنچه را که واقع شده توجیه و آینده را پیش‌بینی می‌کند، و نیز می‌گویید قانون تکامل محدود است، یعنی گذشته را توضیح داده ولی راجع به آینده سکوت کرده و هنوز قانونی برای آینده کشف نکرده است (چون جریان را دارد توضیح می‌دهد). همین قدر توانسته کشف کند آنچه که گذشته تحت این ضوابط بوده تا به اینجا رسیده ولی از این به بعد را نمی‌تواند پیشگویی کند. این نه معنایش آن است که قانون نیست بلکه قانونی است که فقط آن اندازه را بیان و از آن بیشتر را از اول سکوت کرده است.

مسئلهٔ دیگر این است که قانون حتی می‌تواند نسبت به آینده هم پیش‌بینی داشته باشد. مثلاً همان «قانون تکامل داروین» یک سلسله پیش‌بینی‌ها راجع به آینده می‌کرد. منتها خود قانون داروین اصولاً بی‌اساس بود، نسبت به گذشته هم بی‌اساس بود. وقتی که مسئلهٔ انتخاب طبیعی و انتخاب اصلح را طرح کردند، مسائلی راجع به جامعهٔ بشر حتی راجع به بدن بشر پیش‌بینی می‌کردند. مثلاً می‌گفتند چون بشر آینده سروکارش بیشتر با اعصابش خواهد بود تا اعضای دیگر و این عضو بیشتر مورد نیاز

است و بیشتر کار می‌کند، بیشتر رشد خواهد کرد ولی اعضای دیگرش نه؛ تدریجاً عمر انسان آینده طولانی خواهد شد و موجودی می‌شود که کلّه‌ای بزرگ پیدا می‌کند، همچنین چون به پا و دستْ کمتر احتیاج پیدا می‌کند پاها و دستهایش کوچک می‌شود. البته اگر این قوانین ناقص است به این علت است که نسبت به گذشته هم چندان اعتبار نداشت.

ـ در این صورت اگر ما بخواهیم به وسیلهٔ قانون تکامل، آینده را پیش‌بینی کنیم لازمه‌اش این است که به تمام قوانین جاری بر آن واقف باشیم.

احسنت! اتفاقاً این حرفتان حرف خیلی خوبی است و باز نشان‌دهندهٔ این جهت است که اطلاعات بشر ناقص است؛ یعنی این امر (تکامل) در واقع و نفس‌الامر قانون دارد، آینده‌اش هم تحت قانونی پیش می‌رود.

ـ بله، یعنی بی‌ضابطه نیست ولی کشف نشده است.

بله، مخصوصاً راجع به ایدئولوژیها که صد درجه مشکلتر است که کسی بتواند با کشف قوانین گذشته خط سیر آیندهٔ بشر و دستورالعملش را که چه باید بکند مشخص کند. این امری است که علم از آن عاجز است و این همان جاست که مسئلهٔ دین مطرح است. مسئلهٔ دین برای همین جهت مطرح است که می‌گوییم از قدرت بشر خارج است که خط سیر تکاملی آینده را در مورد انسان رسم کند. آن حرفی که از اگوست کنت نقل کردیم بالاخره منتهی می‌شود به نظریهٔ ادیان. وقتی که انسان می‌رسد به آنجا که خودش می‌شود مجهول‌ترین مجهولات و به قول کارِل انسان می‌شود «موجود ناشناخته» ـ یعنی انسان که همه چیز دیگر را به دقت شناخته، از اعماق دریا و از ماوراء جوّ اطلاعات زیادی به دست آورده ولی هنوز با آن همه مطالعه نتوانسته از درون خودش [اطلاعات کافی] به دست آورد و خودش را آنچنان که هست نشناخته و سیرش در گذشته را درست نشناخته ـ چگونه می‌تواند برای آیندهٔ خودش طرح بدهد؟! این است که یک نیاز خیلی مبرم برای طرح آیندهٔ

خودش پیدا می‌کند و این همان مسئلهٔ نیاز به وحی است.

پس اینکه آیا انسان قادر است [ضوابط کلی حاکم بر تاریخ را کشف کند] یا قادر نیست ـ که ما نمی‌گوییم قادر نیست ـ یک مسئله است و اینکه تاریخ ضابطه دارد یا ندارد مسئلهٔ دیگری است. حرف ما این است: ضابطه دارد ولی بشر نمی‌تواند [به آسانی به آن دست یابد.] به قول شما بشر با اینکه قانون تکامل تا امروز را به دقت شناخته، راجع به آینده ـ حتی در تکامل زیست‌شناسی ـ درمانده است. بشر که راجع به تکامل زیست‌شناسی هنوز به طور قطع نمی‌تواند اظهارنظر کند که آینده چه خواهد شد و ساکت است، به طریق اولیٰ در مسائل روحی، معنوی و اجتماعی نمی‌تواند اظهارنظر کند و لذا امثال مارکس که راجع به گذشته اظهارنظر کرده‌اند، گزاف گفته‌اند تا چه رسد که راجع به آینده بتوانند پیش‌بینی کنند که چه می‌شود و چه نمی‌شود.

آیا تاریخ علم است؟

آیا تاریخ علم است؟ می‌گوید تاریخ با خاص و جزئی سروکار دارد و علم با عام و کلی.

اساساً یک نوع گنگی در بحث خود مؤلف (ای. اچ. کار) هست. بحث خوبی است که آیا تاریخ علم است یا نه؟ و بعد ایراد به اینکه تاریخ علم است و بیان اینکه تاریخ علم نیست به همین جهت که تاریخ به جزئی و [امر] شخصی تعلق می‌گیرد و حال آنکه علم به کلی، و به عبارت دیگر علم یعنی کشف قوانین کلی دربارهٔ هر چیزی در صورتی که تاریخ، جزئی است چون مورخ فقط وقایع جزئی و شخصی را نقل می‌کند. این در واقع بحثِ این است که در گذشته اکثر مورخین نقل وقایع می‌کردند بدون اینکه تحلیلی از وقایع کرده و آنها را تحت یک ضابطهٔ کلی و علمی درآورند. در دوره‌های بعد مثل [دورهٔ] ابن‌خلدون و در دورهٔ اروپا تاریخ را به صورت یک علم و یک فلسفه درآوردند، یعنی خواستند برای تاریخ ضوابطی بیان کنند. آیا این ممکن است یا نه؟ مؤلف در بیان خودش در یک حال حمله و گریزی است، مثل اشعریها و معتزلیها که هرکدام عقیده‌ای را انتخاب می‌کنند به دلیل اینکه عقیدهٔ مخالف را رد می‌کنند. این امر در خیلی موارد پیش می‌آید: دو عقیده است؛

انسان به اشکالات یکی توجه می‌کند، به آن عقیده‌گرایش پیدا می‌کند، در صورتی که برای اثبات یک عقیده، اشکالات عقیدهٔ مقابل کافی نیست بلکه خود آن عقیده باید ثابت شود. مؤلف می‌گوید: «اگر بخواهیم در تاریخ به وقایع جزئی اکتفا کنیم پس مورخ می‌شود «وقایع‌نگار» و چنین تاریخی مفید نیست.» این‌که محذور نشد. بسیار خوب، مفید نباشد. مگر ما از اول قول داده‌ایم که تاریخ باید منحصر به وقایع جزئی باشد تا این بشود یک محذور؟! مگر کسی می‌گوید تاریخ جز وقایع جزئی نیست و ضابطه‌ای پیدا نمی‌کند؟!

از طرف دیگر می‌گوید: «حال اگر تاریخ را کلی گرفتیم زیاد انتزاعی می‌شود.» بسیار خوب، زیاد انتزاعی بشود. این‌که حرف نشد. اصل مطلب این است که ما در موارد دیگر که ضابطهٔ کلی به دست می‌آوریم، این ضابطه در واقع از چه به دست می‌آید؟ اینجا آن بیانی که فلاسفهٔ ما دارند خیلی رساتر است. می‌گویند ما گاهی در افرادی مشترکاتی می‌بینیم و مابه‌الامتیازهایی. اولاً اگر افراد از یکدیگر امتیاز نداشته باشند و صد درصد یکی باشند اصلاً کثرت پیدا نمی‌کنند. ولی در عین حال که اشیاء با همدیگر کثرت دارند گاهی میان افراد برخی گروهها یک جهت وحدتی هم هست که اگر جهت وحدت، ذاتی بود یعنی مربوط به طبیعت آنها بود ما آنها را «نوع» واحد می‌شماریم. مثل اینکه هیچ دو فردی از افراد انسان صد درصد شبیه یکدیگر نیستند، حتی دو برادر دوقلو با هم اختلاف دارند ولی در عین حال افراد انسان وجه مشترک‌هایی با یکدیگر دارند که وقتی آن وجه مشترک‌ها را تحلیل می‌کنیم به یک وجه مشترک ذاتی می‌رسیم، یعنی در همهٔ اینها یک طبیعت و یک ماهیت کشف می‌کنیم و می‌گوییم این وجه مشترک و خصلتی که همهٔ اینها دارند وابسته به آن ماهیت مشترک و آن طبیعت مشترک و آن نوعیت است. به این دلیل است که در علوم می‌توانیم ضابطه و قانون کلی به دست بیاوریم. مثلاً در تشریح و فیزیولوژی، بدن یک انسان [برای کشف یک ضابطهٔ کلی] کافی نیست چون ممکن است همان انسانْ استثنایی باشد، اتفاقاً دو قلبی باشد یا قلبش در طرف راستش باشد. ولی اگر چند انسان را تجربه کردند، نتیجهٔ آن الگو می‌شود برای همهٔ انسانها، زیرا مشخصات آنها جهات مشترک انسانهاست.

در باب تاریخ اگر ما دنبال کلیت تاریخ می‌رویم باز باید برگردیم به انسان (یا

فرد انسان و یا جامعهٔ انسان) چون تاریخ را انسانها به وجود می‌آورند؛ حال بر مبنای اصالت جامعه یا اصالت فرد، در این جهت فرق نمی‌کند. قائل به اصالت فرد شویم، تاریخ را انسانها به وجود می‌آورند. انسانها برخی جهات اختلاف با یکدیگر دارند ولی جهات مشترک هم دارند. آنگاه اگر انسانها پنج قرن پیش کاری کرده باشند و انسانهایی که در این زمان هستند کاری دیگر، مسلماً حوادثی که به وجود آورده‌اند نمی‌تواند صد درصد مشابه باشد ولی ممکن است جهات مشترکی وجود داشته باشد. عین آنچه که دربارهٔ انسانهای پنج قرن پیش تجربه کرده‌ایم کافی است که آن تجربه را دربارهٔ انسانهای امروز جاری بدانیم و آن را تعمیم دهیم. مثلاً بگوییم رومیها در دو هزار سال پیش چنین کردند و ما همان راهی را می‌رویم که آنها رفتند و به فلان نتیجه رسیدند، قطعاً ما هم به همان نتیجه می‌رسیم چون تشابهی میان رفتار آنها و رفتار ما هست و هر دو انسانیم. یا اگر بخواهیم در [بارهٔ] جامعهٔ انسان بگوییم، می‌گوییم بین جامعهٔ آنها و جامعهٔ ما شباهت است، بنابراین از تجربه‌ای که دربارهٔ آن جامعه داریم برای جامعهٔ خودمان که مشابه آن جامعه است نتیجه‌گیری می‌کنیم.

پس اگر از ما بپرسند به چه دلیل قائل به کلیت می‌شوید، می‌گوییم به این دلیل که به وجود آورندهٔ تاریخ، انسانها هستند و انسانها در شرایط مساوی، همسان کار می‌کنند. با اینکه جهات اختلاف داریم ولی از فلان جهت و فلان جهت مساوی هستیم و چون در شرایط مساوی با آنها قرار گرفتیم و نتیجهٔ رفتار آنها این جور بوده نتیجهٔ رفتار ما هم این جور خواهد شد. به این جهت می‌گوییم ما می‌توانیم تاریخ را تعمیم دهیم یا به تعبیری که قدمای ما می‌گویند: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» یعنی اموری که مشابه یکدیگرند حکمشان در آنچه جایز و رواست و در آنچه نارواست مانند یکدیگر است؛ یعنی اگر اموری با یکدیگر مشابه شدند، هر چه بر آنها رواست بر اینها رواست و هر چه بر آنها نارواست بر اینها نارواست. این، جهت تعمیم تاریخ است.

اما آن جهتی که تاریخ را با علوم دیگر متفاوت می‌کند این است که با اینکه این اصل کلی در مورد تاریخ و غیر تاریخ به یک نحو صدق می‌کند ولی چون موضوع تاریخ «انسان» است و این موضوع، موضوع پیچیده‌ای است تشخیص مسائلی که به طبیعت انسان یا طبیعت جامعه مربوط است از مسائلی که جنبهٔ شخصی و تصادفی

دارد کار مشکلی است. این دیگر به ما که مطالعه کننده هستیم برمی‌گردد نه به انسان، یعنی زندگی انسان قانون دارد و قانونش کلیت دارد ولی موضوع مطالعه مشکل است. بعضی موضوعات مطالعه مثل ریاضیات است. در ریاضیات از باب اینکه موضوع مطالعهٔ انسان مفروضات سادهٔ ذهن است، ذهن به سادگی اینها را تصور می‌کند و به سادگی هم حکمش را کشف می‌کند. ولی همینها وقتی که وارد طبیعت بیجان می‌شود مشکل می‌شود، وارد طبیعت جاندار [مثل گیاه] می‌شود مشکلتر می‌شود، وارد حیوان که می‌شود از جاندار هم مشکلتر می‌شود، وارد انسان که می‌شود پیچیده‌تر می‌شود، وارد جامعهٔ انسان که می‌شود از همه پیچیده‌تر و یک کلاف سردرگم می‌گردد.

این است که در باب تاریخ اگر ما می‌گوییم «تاریخ علم است» ریشه‌اش انسان است. پس آن جهتی که سبب می‌شود ما تاریخ را به مثابه یک «علم» بدانیم به این معنا که تاریخ می‌تواند یک «علم» باشد، این است که تاریخ نیز طبیعت کلی دارد، طبیعت کلیِ مربوط به انسان. اما آن جهتی که [سبب می‌شود] تاریخ هنوز جنبهٔ احتمالی داشته باشد پیچیده بودن موضوع آن است. ولی انسان تا حدود زیادی می‌تواند وقایع را تعمیم بدهد. نمی‌گوییم بشر صد درصد قادر شده قوانین تاریخ را کشف کند ولی تا حدود زیادی می‌تواند [وقایع را] تعمیم بدهد. بنابراین «تعمیم» را نمی‌شود بکلی نفی کرد.

ساده‌انگاری در قضاوتهای تاریخی

مسئله‌ای را خود مؤلف طرح می‌کند که آنهایی که آمدند طرح عظیم دادند و یکمرتبه برای تاریخ قانون قائل شدند و یک ضوابط ساده‌ای برای تاریخ [در نظر گرفتند]گویی فرض کرده‌اند که در این ضوابط تمام مسائل پیچیدهٔ زندگی بشر حل می‌شود. مثل طرحی که مارکسیسم می‌دهد که مسائل را خیلی ساده و کوچک گرفته که اقتصاد است و تولید و کار، و این شرایط تولیدی است که همه چیز را پشت سر خود عوض می‌کند. این یک نوع ساده‌انگاری در قضاوتهای تاریخی است که انسان خیال کند به این سادگی می‌تواند تاریخ را توجیه کند. ولی چون مؤلف با وجود اینکه با طرح عظیم مخالف است تمایل مارکسیستی دارد، از آنجا که مارکس هم حرفهای

ضد و نقیض زیاد گفته، به نامه‌ای از مارکس توجه می‌کند که در آن مارکس این طرح کلی تاریخ را رد کرده است. و لهذا وقتی می‌خواهد سخن پوپر، فیلسوف انگلیسی، در رد مارکس را رد کند این نظریهٔ مارکس را که در رد طرح بزرگ آورده ذکر می‌کند، در صورتی که همه می‌دانند که مارکس طرفدار آن طرح کلی بوده و خواسته است ادعا کند که همان طور که داروین برای زیست‌شناسی قوانین مشخصی کشف کرد که [از نظر او] ماوراء آن قوانینْ دیگر قانونی نیست و مسئله قطعی است، تاریخ هم چنین قوانینی دارد.

□

درسهای تاریخ و پیش‌بینی تاریخ

این بحث که آیا از تاریخ می‌توان درس آموخت یا نه، تابع همین نظریه است. اگر تاریخ فقط وقایع جزئی باشد و نشود از تاریخ، اصول کلی استخراج کرد اصلاً نمی‌شود درسی از تاریخ آموخت. اما اگر تاریخ قابل تعمیم بوده و اصول کلی داشته باشد، می‌توان از آن درس آموخت و به تعبیر قرآن تاریخ می‌تواند «عبرت» و درس‌آموز باشد. مسئلهٔ پیش‌بینی تاریخ هم چنین است. آیا تاریخ می‌تواند حوادث آتی را پیش‌بینی کند؟ آیا ما می‌توانیم از ضوابط گذشته پیش‌بینی کنیم که تاریخ بشریت مثلاً در سال ۲۰۰۰ چگونه خواهد بود؟ این نیز تابع اصل تعمیم است که ما تا چه اندازه بتوانیم قوانین کلی برای تاریخ کشف کنیم. اصلاً این دو مسئلهٔ «درسهای تاریخ» و «پیش‌بینی تاریخ» هر دو یک مسئله است. «درس» می‌گوییم از این جهت که چگونه عمل کنیم و «پیش‌بینی» می‌گوییم از آن جهت که می‌خواهیم کشف کنیم، و هر درسی تابع پیش‌بینی است. هر دو یک مسئله است و جدا کردن ایندو کار صحیحی نبوده است.

پس اصل مسئله این است که آیا تاریخ فقط وقایع جزئی است و از این وقایع نمی‌شود اصول کلی استخراج کرد یا می‌شود؟ اگر می‌شود به چه دلیل می‌شود؟ ـ که مؤلف این کتاب دلیلش را ذکر نکرد، ما گفتیم دلیلش طبیعت انسان است ـ و اگر نمی‌شود چرا نمی‌شود؟ آیا انسان طبیعت مشخصی ندارد؟ یا نه، از بس پیچیده است کشف کردن دقیق آن کار مشکلی است.

آنچه مسلّم است این است که [برای تاریخ] تا حدودی قوانین کلی می‌شود کشف کرد و تا حدود قوانین کلی، از تاریخ می‌توان درس آموخت و تا حدود همان قوانین کلی پیش‌بینی هم می‌توان کرد.

در اینجا بعد از آنکه مثالهایی دربارهٔ درسها ذکر می‌کند ـ که مثلاً جامعهٔ روم از جامعهٔ یونان عبرت گرفت، یعنی آن را الگوی خود قرار داد و از آن استفاده کرد و بعد انگلیسی‌ها در دوره‌های اخیر از مطالعه در تاریخ روم استنباطها و استفاده‌ها کردند ـ بحثی را مطرح می‌کند که اصلاً این تمایزی که شما بین علم و تاریخ ذکر می‌کنید و دربارهٔ علم می‌گویید که صد درصد می‌تواند پیش‌بینی کند، علم هم صد درصد نمی‌تواند پیش‌بینی کند. شما این را یک امر مسلّم نگیرید، زیرا قوانین علمی هم آن قاطعیتی راکه از آن انتظار می‌رود ندارد.

در اینجا با استفاده از اصلی که در گذشته گفتیم باید توضیح داد که علم در بعضی از موارد می‌تواند پیش‌بینی کند. هر اندازه موضوعات علمی ساده‌تر باشد پیش‌بینی‌اش هم ساده‌تر است. گفتیم که در طبیعت، ساده‌ترین علوم علم حرکات است که مربوط به جمادات می‌باشد، چون موضوعش چندان پیچیده نیست. منجّمان پیش‌بینی می‌کنند و پیش‌بینیِ قطعی هم هست (که اینجا ذکر نکرده)، خسوف، کسوف یا حوادثی مثل عبور ستارهٔ دنباله‌دار را پیش‌بینی می‌کنند، چرا؟ چون ضوابط این علوم ساده است، می‌توان روی کاغذ حساب کرد و پیش‌بینی نمود. اما چرا راجع به زیست‌شناسی نمی‌توان پیش‌بینی کرد؟

همانها که تکامل را در گذشته تا حال صد درصد قبول کرده‌اند که حیوانات این مراحل را تا اینجا طی کرده‌اند، از این به بعدش را نمی‌توانند پیش‌بینی کنند چون موضوع پیچیده است، کار زیست‌شناسی است، یعنی با جاندار سروکار دارند و قهراً در علوم انسانی هم پیش‌بینی مشکل است. پس اینکه شما مسلّم گرفته‌اید که علوم غیر انسانی قابل پیش‌بینی است و پیش‌بینی‌ها قاطع است و لی تاریخ چنین نیست، این‌گونه نمی‌باشد، در آن موارد هم پیش‌بینی‌ها آنقدر قاطع نیست. اینها اقامهٔ دلیل ما بر علم بودن تاریخ نیست، بلکه رد اشکال آنهاست که به این دلایل تاریخ را علم نمی‌دانند.

می‌گوید: در درسهای تاریخ، ما فرض را بر این گذاشته‌ایم که از گذشته برای حال درس بیاموزیم. اتفاقاً این تأثیر، متقابل است؛ از گذشته برای حال درس

می‌آموزیم و از حال برای گذشته. این حرف درستی است و علت آن این است که انسان طبیعت مشابهی دارد. افرادی که جامعه‌شناس‌اند و جامعهٔ زمان خود را خوب می‌شناسند بهتر می‌توانند جوامع گذشته را تفسیر کنند. من یک درس شخصی را برای شما می‌گویم.

یک مثال

در سال ۲۵ که مرحوم آقا سید ابوالحسن فوت کرد و آقای بروجردی مرجع شد من در فاصلهٔ چند روز گفتم تمام مشکلات من در باب خلافت حل شد، یعنی گذشته را در پرتو حال شناختم. آقای آقا سید ابوالحسن بود و مرجع کل فی الکل و من حدود هشت سال بود که در قم بودم و افراد زیادی را می‌شناختم که آدمهای خوبی بودند. یکمرتبه می‌خواست یک قدرت بزرگ روحانی از مقامی به مقام دیگر منتقل شود، یک امتحان بسیار بزرگ. من یکمرتبه دیدم مثل اینکه حوزهٔ قم زیرورو شد. یک حالت هول عجیبی به افراد افتاد. حال، هرکسی گرایشی به یک آقا داشت. در راه گرایش به این آقا و کوبیدن بقیهٔ آقایان همه چیز فراموش شده بود. مثل اینکه موقتاً همه، همه چیز را فراموش کرده بودند. یک حالت جنون‌آمیزی به وجود آمده بود. این آن را تعدیل می‌کرد و آن یکی را تفسیق، و دیگری بعکس. گفتم سبحان‌الله! بشر چه موجودی است! پس اگر روزی پیغمبری بخواهد بمیرد و یک خلافت به آن عظمت بخواهد منتقل شود، می‌بیند آن عادلترین عادلها تبدیل می‌شود به فاسق‌ترین فاسقها.

از امتحانهایی که در زمان حاضر برای بشر پیش می‌آید انسان می‌تواند طبیعت بشر در گذشته را بفهمد، که می‌فهمد. همین ماها هم اگر بودیم از همین کارها می‌کردیم. چیز عجیبی نیست که انسان فکر می‌کند آدمهای خیلی استثنایی آمدند خلافت علی علیه‌السلام را غصب کردند. نه، اگر ماها هم بودیم همین کارها را می‌کردیم. این است که همان‌طور که انسان مسائل حال را در پرتو گذشته می‌شناسد، مسائل گذشته را نیز در پرتو حال می‌توان شناخت. این، حرف اساسی و درستی است.

□

می‌گوید مورخ قادر به پیش‌بینی مشخص نیست. برعکسِ ستاره‌شناس که مثلاً

کسوفی را دقیق سر ساعت، دقیقه و ثانیه مشخص می‌کند، یک مورخ نمی‌تواند حوادث تاریخی را اینچنین پیش‌بینی کند؛ یعنی نمی‌تواند بگوید در فلان مملکت در فلان سال و در فلان ماه یک انقلاب اتفاق می‌افتد، ولی در عین حال می‌تواند راهنمایی کند. مؤلف با این دو کلمه خواسته مطلب را تمام‌شده تلقی کند که «پیش‌بینی نه، راهنمایی آری» و به عنوان مثال می‌گوید وقتی که در دبستانی دیده می‌شود که فلان بیماری در میان بچه‌ها شایع شده، اینجا نمی‌توان پیش‌بینی کرد که فلان پسر مثلاً «ژان» مریض می‌شود ولی قابل راهنمایی هست، یعنی به احتمال زیاد این مرض را بچه‌ها خواهند گرفت، فلان بچه و فلان بچه را پیشگیری کنید. مورخ هم تا این حدود می‌تواند [راهنمایی کند.]

طلبه‌ها تعبیری دارند، می‌گویند گاهی چیزی به خاطر مقتضی پیدا می‌شود ولی مقتضی وقتی عمل می‌کند که شرایطْ موجود و موانعْ مفقود باشد، و وقتی مقتضی قطعی باشد و شرایط مشکوک و موانع هم مشکوک باشد قطعاً یک پیش‌بینی احتمالی می‌شود و پیش‌بینی قطعی نمی‌شود. حال، وقتی که یک بیماری پیدا می‌شود یک مقتضی پیدا شده ولی اینکه حتماً این بچه می‌گیرد، این گرفتن دو چیز می‌خواهد: یکی آن شرط که سرایت باشد ـ که این را نمی‌شود پیش‌بینی کرد ـ و دیگر [فقدان] مانع. ممکن است بچه‌ای یک حالت طبیعی داشته باشد، مثلاً مقاومتی در بدنش باشد که با اینکه شرط هم محقق می‌شود ولی مانع نمی‌گذارد این بیماری را بگیرد. اینجا هم نمی‌شود پیش‌بینی کرد ولی اصل مقتضی وجود دارد.

در تاریخ هم همین‌طور است. مثلاً ما می‌گوییم اوضاع آمادهٔ یک انفجار است، یعنی مقتضیات کاملاً فراهم است. اما این دلیل نمی‌شود که صد درصد این انفجار رخ دهد. درست مثل اینکه در یک محیط، گاز پخش می‌شود. می‌گوییم شرایط برای انفجار فراهم است اما کبریت کوچکی می‌خواهد، اگر نباشد انفجار رخ نمی‌دهد. یا گاهی موانع نمی‌گذارد انفجار رخ دهد. این است که [در تاریخ] پیش‌بینی صددرصد وجود ندارد. تاریخ همین مقدار می‌تواند به ما درس بدهد که ما از راه شناخت مقتضیات بتوانیم حوادث را به همین صورت پیش‌بینی کنیم. چون مقتضی حادثه را شناختیم پس خود حادثه را به همین شکل پیش‌بینی کنیم که وقتی می‌گوییم فلان حادثه مترقّب است یعنی مقتضیاتش موجود است. مقتضیات را از کجا شناختیم؟ از

تجربه‌هایی که در گذشته داریم. از گذشته، مقتضی حاضر را کشف می‌کنیم. اما این دلیل نمی‌شود که پیش‌بینی ما صددرصد [درست] باشد.

همین‌طور است که پیش‌بینی‌های مارکس همه خلاف از آب درآمد. البته این بدان جهت بود که او صرفاً برای یک امر مقتضی، پیش‌بینی نکرده بود بلکه همهٔ مسائل را به خیال خود هضم کرده بود. مثلاً گفت در هرجا که جامعهٔ سرمایه‌داری باشد لازمهٔ سرمایه‌داری این است که روز به روز بر تولید افزوده شود و بعد مصرف زیاد شود، بعد مزد کارگر کم می‌شود و بعد انقلاب می‌شود. ولی پیش‌بینی نکرد که ممکن است مثلاً اختراعاتی هم به وجود آید که نیاز به کارگر را کم کند، نیاز به کارگر که کم شد مزد کارگر بالا می‌رود، مزد کارگر که بالا رفت کارگر راضی می‌شود و اصلاً آن خصلت انقلابی خود را از دست می‌دهد. اینها را دیگر پیش‌بینی نکرد و نتیجه این شد که در جوامعی که پیش‌بینی می‌کرد انقلاب رخ می‌دهد، انقلاب پیش نیامد. یا مثلاً روی رقابتهای سرمایه‌داران حکم می‌کرد که لازمهٔ سرمایه‌داری رقابت است (چون انسان را این‌طور توضیح می‌دهد). بعد دیدیم رقابت هم نیست. این کارتلها و تراستها که تشکیل می‌شود با همدیگر سازش می‌کنند، هیچ رقابت نمی‌کنند، دنیا را کنترل می‌کنند و هیچ حادثه‌ای هم پیش نمی‌آید. (گربه و موش چون به هم سازند ـ تخم بقال را براندازند)

بنابراین تاریخ را به صورت قاطع نمی‌شود پیش‌بینی کرد و این امر در نهایت برمی‌گردد به بغرنج بودن انسان.

□

شخصیت مورخ، معیار قضاوت او

روح بحث، ذهنی بودن تاریخ است که در تاریخ و کلاً در علوم انسانی این انسان است که کار انسان دیگر را مطالعه می‌کند، برعکسِ علوم طبیعی که عالم و معلوم دو چیز مجزا هستند. اینجا چون انسان می‌خواهد کار انسان دیگر را مطالعه و تحقیق کند، شخصیت خود مورخ معیار قضاوت قرار می‌گیرد. وقتی که انسان دربارهٔ طبیعت می‌خواهد مطالعه کند مثلاً آب را مطالعه کند، در اینجا خودش و شخصیت خودش معیار برای قضاوت دربارهٔ آب قرار نمی‌گیرد بلکه بیطرف است، اما وقتی انسانی را

می‌خواهد مطالعه کند خواه ناخواه خودش می‌شود معیار انسانهای دیگر، و از این جهت هرکسی خودش هرجور هست تاریخ را آن جور تفسیر می‌کند که خودش هست و این نکتهٔ خوبی است، هر چند ما صد درصد آن را نمی‌پذیریم؛ مثل آنچه که مولوی دربارهٔ تفسیر قرآن می‌گوید که هرکس که قرآن را تفسیر می‌کند او خودش را تفسیر می‌کند نه قرآن را، و قرآن را کسی می‌تواند تفسیر کند که فانی باشد. مقصودش این است که انسان به هر درجه که اخلاص داشته و از خود بیرون باشد به تفسیر واقعی قرآن نزدیکتر است و به هر مقدار که در خود بیشتر فرو رفته باشد، خودش بیشتر [به منزلهٔ] عینکی است که قرآن را از آن عینک تفسیر می‌کند.

این حرف در باب تاریخ و عموماً علوم انسانی حرف خیلی خوبی است؛ یعنی شخصیت عالِم، وضع عالم، روحیهٔ عالم در قضاوتهای علمی و فلسفی، روان‌شناسی، تاریخی و جامعه‌شناسی او مؤثر است. در این باره داستان شیرینی را مطالعه می‌کردم که کسروی در کتابش نوشته بود: زمانی در مجله‌ای آقایی آمد و مقاله‌ای آورد. من دیدم در ستایش جنس زن است و اظهار تأسف برای جنس زن که در جامعهٔ ما عقب مانده، زن چنین است، زن چنان است. من به او گفتم این به کار ما نمی‌خورد، جای دیگر ببرید. مقاله را چاپ نکردیم. بعد از مدتی مقالهٔ دیگری آورد که آن را چاپ کنیم. دیدم تمامش در مذمّت جنس زن است که این جنس چنین و چنان است. قضیه چیست؟ آن وقتی که او آن مقاله را آورد عاشق زنی بوده و آن زن را چنین و چنان می‌دانسته و از آن عینک نگاه می‌کرده، دیگر جنس زن در نظر او فرشته بوده است. بعد معلوم شد با او ازدواج کرده و ماهیت او برایش معلوم شده، حالا دیگر جنس زن در نظرش بد شده است. چون دنیای حالایش چنین است، جنس زن در نظرش بد شده است.

حدیثی هست که من همیشه از آن نتیجه‌ای می‌گیرم. آن حدیث این است: مُجالَسَةُ الْاَشْرارِ تورِثُ سوءَ الظَّنِّ بِالْاَخْیارِ[1] همنشینی با بدان موجب بدبینی به خوبان است. این یک حقیقتی است. انسان اگر همیشه با آدمهای بد بنشیند همهٔ انسانها را بد می‌بیند، یعنی خوبها را هم نمی‌تواند تصور کند که خوبند و نمی‌تواند به خوب معتقد

---

۱. بحارالانوار، ج ۷۴ / ص ۱۹۱

شود. کما اینکه عکسش هم صادق است: کسی که همیشه با خوبان نشسته باشد همهٔ مردم را خوب می‌بیند و دیگر بدها را هم نمی‌تواند بد ببیند. گفت: به حاجی کلباسی دربارهٔ دزدهایی که دستگیر شده بودند گفتند: این دزدها سرشب تا نصف شب برای دزدی بیرون می‌روند و به قافله‌ها حمله می‌کنند. گفت: پس اینها کی نماز شب می‌خوانند؟! خیال می‌کرد دزدها هم نماز شب می‌خوانند، چون فقط در جوّ محیط خودش بود.

حال شما این را به خود انسان تعمیم بدهید. نزدیکترین همنشین آدمی خود اوست؛ یعنی آدمی که در خودش بدی نمی‌بیند قهراً به همهٔ مردم خوشبین می‌شود، و آدمی که در خودش جز شرارت و جز حقّه و تقلّب و نفاق نمی‌بیند نمی‌تواند به آدم خوب معتقد شود. شما به افرادی که نمی‌توانند به پیامبران، صلحا و ائمه خوش‌باور باشند نگاه کنید، می‌بینید خودش اصلاً یک آدم بدذات و بدجنسی است. آدمی خواه ناخواه وجود خودش را معیار قرار می‌دهد. آدم بد نمی‌تواند به خوب معتقد شود، چون از خوبی چیزی سراغ ندارد و می‌گوید انسان یعنی موجودی مثل من. هرکس را که در نظر بگیرد فکر می‌کند اگر به جای او می‌بود چه می‌کرد؛ من که چنینم پس او هم چنین است.

اگر انسان این امر را در نظر بگیرد می‌بیند در علما و کسانی که نظریات بزرگ داده‌اند نیز اثر می‌گذارد. وقتی مارکس یک یهودی باشد که جز پول چیزی سرش نمی‌شود (روح یهودی اصلاً روح پول‌پرستی است) فلسفه هم که بسازد فلسفهٔ کلی‌اش این است که بشر تمام همّش پول است. یا فروید وقتی که در وجود خودش جز پلیدی جنسی چیز دیگری نمی‌بیند اصلاً نظریه‌اش این می‌شود که تمام حرکات و اعمال بشر را باید با عامل جنسی توجیه کرد.

پس این حرف تا اندازه‌ای حرف درستی است که وضع و موقعیت شخص مورخ [در قضاوتش] اثر دارد.

بنابراین، این بحثی که اینها به نام «اتحاد عالم و معلوم» باز کرده‌اند از این جهت بحث خوبی است که چون موضوع تاریخ ـ مثل بعضی از علوم دیگر ـ انسان است، در واقع انسان وقتی دربارهٔ تاریخ می‌خواهد قضاوت کند دربارهٔ خودش قضاوت می‌کند و چون دربارهٔ خودش قضاوت می‌کند خودش هرجور باشد تاریخ را، روان

را، فلسفهٔ اجتماعی را، فلسفهٔ اخلاقی را و همه چیز را از زاویهٔ دید خودش می‌بیند.

البته ما این را صد درصد قبول نداریم، زیرا ما برای انسان قدرت تسلط بر نفس قائل هستیم. اتفاقاً من در سال گذشته بحثهایی ایراد کردم تحت عنوان «خدا در اندیشهٔ انسان» که رسیدیم به اینجا که قدرت تصحیح خطا در انسان هست. اما اگر ما این حرف را به طور کلی قبول کنیم ـ مثل حرفی که مارکسیستها گفته‌اند ـ نتیجهٔ آن بی‌ارزشی همه چیز می‌شود. ولی ما اصل مطلب را انکار نمی‌کنیم، چنانکه اصل خطای ذهن را انکار نمی‌کنیم ولی می‌گوییم انسان مقیاسی برای تصحیح خطا دارد. در اینکه اگر انسان این طور باشد اینچنین قضاوت می‌کند بحثی نیست، اما آیا انسانها می‌توانند خودشان را از این مهلکه نجات بدهند؟ بله می‌توانند. در پرتو یک ایمان می‌توانند خودشان را از این مهلکه‌ها نجات دهند، یعنی این امکان برای انسانها هست و آن آدم شرور هم قابل اصلاح است.

□

چرا برخی پیش‌بینی‌های تاریخ واقع نمی‌شود؟

بحث دیگری هم طرح کرده که چرا پیش‌بینی‌های تاریخ جور در نمی‌آید؟ و در واقع یکی از علل را ذکر کرده. این با همان اصلی که ما گفتیم تطبیق می‌کند. می‌گوید این امر بدان جهت است که موضوع پیش‌بینی، «انسان» است. می‌بینید خود پیش‌بینی گاهی علت عدم وقوع حادثه است و گاهی علت تسریع در وقوع آن. اما اینکه پیش‌بینی علت عدم وقوع است، یعنی اگر پیش‌بینی اظهار نشود حادثه واقع می‌شود. مثال: شخصی پای یک دیوار مشرف به خرابی نشسته است. شما پیش‌بینی می‌کنید که این آدم یک ساعت دیگر می‌رود زیر آوار. اگر این پیش‌بینی را نکرده بودید او می‌رفت زیر آوار. وقتی پیش‌بینی به گوش او می‌رسد بلند می‌شود. وقتی بلند شد پیش‌بینی واقع نمی‌شود، یعنی پیش‌بینی مانع وقوع خودش می‌شود. گاهی برعکس، اظهار پیش‌بینی وقوع آن را تسریع می‌کند. مثال: یک نفر برای انتخابات مجلس کاندید می‌شود. مردم دو دسته می‌شوند: دستهٔ موافق و دستهٔ مخالف. او در مجمع آنهایی که به او رأی نمی‌دهند می‌گوید: من به هر حال وکیل می‌شوم به این دلایل. در نتیجه مردم می‌گویند این که به هرحال وکیل می‌شود پس به او رأی بدهیم. حال بسا

که اگر این سخن را نگفته بود رأی نمی‌آورد ولی وقتی پیش‌بینی می‌کند و آنها را به اینکه او رأی می‌آورد معتقد می‌کند، همین خودش سبب می‌شود که رأی بیاورد.

این همان مطلبی است که گفتیم مقتضی یک چیز است، شرط چیز دیگر و مانع چیز دیگر؛ یعنی گاهی خود پیش‌بینی به شکل یک مانع ظهور می‌کند و گاهی یک پیش‌بینی به شکل یک شرط ظاهر می‌شود. نفس پیش‌بینی به صورت یک عامل است. در باب مانع ایجاد کردن، این حقّه‌بازهایی که می‌گویند جادو می‌کنند، وقتی می‌خواهند طرف را بفریبند مثلاً می‌گویند من به تو یک دعایی می‌دهم، این دعا را باید با این شرط و این شرط بخوانی و بعد در شب هفتم بروی در یک قبرستان، در فلان جا یک میخ بکوبی ولی به شرط اینکه در آن وقت گرگ سیاه در ذهنت نیاید، اگر بیاید فایده ندارد. اگر این جادوگر نمی‌گفت «گرگ سیاه»، در ذهنش نمی‌آمد ولی تا می‌رود آنجا می‌خواهد میخ را بکوبد به یاد گرگ سیاه می‌افتد. بعد می‌گوید دعای او خوب بود، من نتوانستم شرطش را عمل کنم. همچنین است نیت. شخصی وسواس پیدا کرده بود. رفت نزد مجتهد و گفت: من در نیت وسواس دارم، هرکار می‌کنم نمی‌توانم نیت کنم. مجتهد گفت: تو مقلد کی هستی؟ گفت: مقلد شما هستم. گفت: اگر مقلد منی بر تو نیت کردن واجب نیست، اصلاً نماز بی‌نیت از تو قبول است، نیت نکن. گفت: خدا پدرت را بیامرزد. رفت چند ساعت دیگر برگشت و گفت: هرکار می‌کنم [نیت به ذهنم] می‌آید. گفت: چه بیاید چه نیاید نمازت صحیح است. کارش درست شد.

حال در تاریخ هم همین‌طور است، چون انسان می‌تواند مانع وقوع [پیش‌بینی شود] زیرا از گذشته درس می‌گیرد و به علت [اطلاع از] پیش‌بینی، بعضی از پیش‌بینی‌ها در تاریخ غلط از آب در می‌آید و اتفاق نمی‌افتد.

□

دو مسئلهٔ دیگر را طرح کرده. یک مسئله را به اسم مذهب آورده که اگر می‌گفت «خدا» یا «ماوراء الطبیعه» بهتر بود. بحث این است که آیا ما ماوراءالطبیعه را در تفسیر تاریخ باید دخالت دهیم یا نه؟ یا اگر دخالت دهیم مضر است یا مضر نیست؟ می‌گوید دو جور است: یک وقت این جور دخالت می‌دهیم [که می‌گوییم] «خدا» یعنی آن حقیقتی که انسان را آفریده و قوانینی برای خلقت مقرر کرده است.

این مضر به تاریخ نیست. و یک وقت ما به خدایی قائل می‌شویم که در حوادث تاریخی دخالت بیجا می‌کند، مثلاً در تاریخ فلان قوم تقلّب می‌کند. به این معنی نمی‌توانیم خدا را در تاریخ دخالت دهیم.

این حرفش تا این اندازه حرف درستی است؛ یعنی خدا را به عنوان عاملی در کنار عوامل دیگر تاریخ به حساب آوردن که مثلاً می‌آید در کشتار عمالقه دخالت می‌کند یا به نفع سپاه یوشع در تقویم تقلّب کرده ساعت و روز را ممتد می‌سازد، صحیح نیست. بحثی قبلاً داشتیم که اگر کسی بخواهد ماوراءالطبیعه را در طبیعت و تاریخ دخالت بدهد شکل دیگری دارد. در اینکه می‌گوید خدا قانون برای دنیا وضع کرده بحثی نیست. صحبت این نیست که خدا قانون وضع کرده، بعد خودش می‌آید قانونش را بهم می‌زند. به تعبیر دیگر آیا عکس‌العمل جهانی برای حوادث تاریخ وجود دارد یا وجود ندارد؟ این بحثی می‌شود راجع به رابطهٔ انسان و جهان. انسان، جزئی از جهان است. همهٔ اینها قبول دارند که اصل تأثیر متقابل بر همهٔ امور حکمفرماست، از آن جمله میان انسان و جهان. نمی‌شود این را امری مستبعد شمرد. آیا انسان در مسیر صحیح ـ که قهراً مسیر تکامل است ـ و هماهنگ با طبیعت گام بردارد یا در مسیر خلاف که قهراً بر ضد مسیر تکاملی طبیعت و یک نوع ناهماهنگی کردن با طبیعت است؟ و آیا طبیعت در هر دو طرف بی‌تفاوت است؟

ما در کتاب **انسان و سرنوشت** بحثی کرده‌ایم که آیا خلقت و جهان نسبت به انسان بی‌تفاوت است؟ یعنی انسان چه راه صحیح و درست و حق را ـ که همان راه تکامل است ـ برود و چه راه غلط و باطل را برود، برای جهان علی‌السویّه است یا نه؟ ممکن است کسی بگوید علی‌السویه است. تمام نظریه‌های امروز ماتریالیستی همین‌طور می‌گویند که به این جهان مربوط نیست که ما این‌جور باشیم یا آن‌جور، هر جور بودیم کاری به جهان ندارد. ولی در واقع درس بسیار بزرگ تاریخ و درس بسیار بزرگی که ادیان به ما از تاریخ می‌آموزند همین قسمت اساسی است و این درس، هم مبنای علمی و فلسفی دارد و هم مبنای دینی و مذهبی. اینکه در قرآن می‌فرماید: وَ لَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرىٰ اٰمَنوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْاَرْضِ[1]

---

۱. اعراف / ۹۶

معنایش این است که اگر انسان در مسیر ایمان و تقوا که همان مسیر هماهنگی با نظام خلقت است حرکت کند، مثل این است که یک نوع آشتی میان انسان و طبیعت برقرار می‌شود. ولی وقتی که انسان یک حالت تمرّد پیدا می‌کند، مثل عضوی از بدن می‌شود که از مسیر خود خارج شده و سایر اعضای بدن و اندامها تدریجاً او را از خودشان طرد می‌کنند. این غیر از این مسئله است که بگوییم خدا از بالای آسمانها می‌آید در کارها دخالتی می‌کند و برمی‌گردد می‌رود. این حرف، عوامانه است اگر کسی قائل بشود که عامل ماوراءالطبیعه را در تاریخ باید دخالت داد یا نداد. این مسئله از جنبهٔ علمی قابل مطالعه است که ما تاریخ را از این بُعد مطالعه کنیم که آیا جوامعی که در مسیر صحیح و تکاملی و اخلاقی و انسانی قدم برداشته‌اند زندگیهاشان همیشه مقرون با نوعی هماهنگی خلقت و طبیعت با آنها بوده و کسانی که در جهت عکس بوده‌اند مواجه با یک عکس‌العمل مخالف شده‌اند یا نه؟ چرا مورخ از این جهت مطالعه نکند؟

مسئلهٔ دومی که طرح کرده مسئلهٔ هدف داشتن و هدف نداشتن تاریخ است. (خیلی از مسائل از لحاظ فلسفی برای اینها روشن نیست و خوب تجزیه و تحلیل نمی‌کنند.) این مسئله، هم به مسئله‌ای که اکنون گفتیم مربوط می‌شود و هم به مسئلهٔ تکامل. اول آنکه تاریخ رو به تکامل است یا رو به تکامل نیست؟ این را در بخش آینده (تاریخ به منزلهٔ پیشرفت) خواهد گفت. در صورت اول آیا تاریخ که متکامل است هدف دارد یا هدف ندارد؟ یعنی آیا متکامل شدنش امری است تصادفی یا نه؟ عین حرفی که در زیست‌شناسی گفته می‌شود که در این تکاملی که تاکنون رخ داده آیا طبیعت هدف داشته و می‌خواسته به این هدف برسد، متوجه این هدف بوده و راه خودش را گرفته تا رسیده به این حد، یا طبیعت همین‌طور در دست تصادفات کور بوده و اتفاقاً رسیده به اینجا، [در مورد تاریخ نیز مطرح است.] می‌دانیم که امروز در زیست‌شناسی مسئلهٔ «تکامل و هدفداری» یک مسئلهٔ اساسی است که کتاب **حیات و هدفداری** رووير، ترجمهٔ دکتر شیبانی و کتاب **خلقت انسان** دکتر سحابی بحثی در این زمینه دارد. شاید از همهٔ اینها بهتر بحث تکاملی است که لکنت دونوئی در کتاب **سرنوشت انسان** آورده که تکامل، هدفدار است. خیلی بحث خوب و عالی‌ای است.

آیا جامعهٔ انسانی هدف دارد؟

عین این بحث راجع به تاریخ هم پیش می‌آید که آیا جامعهٔ انسانی که به سوی یک تکاملی پیش می‌رود هدف دارد و متوجه آن تکامل است؟ چنانکه طبیعت که رو به تکامل می‌رود اگر در مسیر انحرافی قرار بگیرد بر می‌گردد به حالت تعادلش؛ گاهی از این طرف می‌افتد برمی‌گردد به تعادل، گاهی از آن طرف می‌افتد برمی‌گردد به تعادل، ولی با اینکه راههای مارپیچی طی می‌کند در نهایت امر به سوی آن هدف تکاملی خود پیش می‌رود. آیا جامعه هم همین‌جور است؟ می‌گوید: الهیون قائل به چنین چیزی هستند و از غیر الهیون نیز هگل ـ که معتقد به روح مطلق بود ـ قائل به چنین مطلبی بوده است (که آن هم یک مطلب خیلی اساسی است و به همین سادگیها نمی‌توان آن را رد کرد.) مسئله‌ای که اکنون همهٔ ادیان راجع به حضرت حجت[۱] پیش‌بینی می‌کنند که عدل کامل، صلح کامل، رفاه کامل، سلامت کامل و امنیت کامل برقرار خواهد شد، همان پیش‌بینی تکامل تاریخ و تکامل بشریت است؛ یعنی زندگی بشر در آینده منتهی می‌شود به عالیترین و کاملترین زندگیها که از جمله آثاری که در آن هست آشتی انسان و طبیعت است و آن این است که زمین تمام معادن خود را در اختیار انسان قرار می‌دهد، آسمان تمام برکات خود را در اختیار انسان قرار می‌دهد و همهٔ اینها خود، تکامل تاریخ است.

چندی پیش هشت سخنرانی تحت عنوان «مدینهٔ فاضلهٔ اسلامی» راجع به حضرت حجت در کاشان کردم. خیلی سخنرانیهای خوبی بود ولی بعد خود سخنرانیها را نتوانستیم پیدا کنیم[۲]. یادداشتهایش را متفرق دارم. اگر آن بحث چاپ بشود بحث بسیار خوبی در تکامل جامعه است.

□

در مسئلهٔ «تاریخ و اخلاق» چند مسئله باید مورد توجه قرار گیرد. یکی اینکه آیا مورخ حق دارد راجع به شخصیتهای گذشته قضاوت و داوری اخلاقی کند که فلان کس آدم خوبی بود، فلان کس آدم بدی بود؟ یا نه، مورخ قاضی نیست. یک نظریه

---

۱. [مقصود یک منجی بشریت است که در اسلام به عنوان مهدی موعود علیه السلام معرفی شده است.]

۲. [متأسفانه شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید نیز هنوز موفق به یافتن نوار یا متن این سخنرانیها نشده است.]

که بیشتر نظریهٔ اینهاست می‌گوید این امر به مورخ مربوط نیست و این را هم مبتنی بر اصلی می‌کند که بعد آن را توضیح می‌دهیم. مسئلهٔ دیگر که در ضمن این بحث گفته‌اند این است که اصلاً خود تاریخ آیا قاضی هست یا قاضی نیست؟ این مسئلهٔ دیگری است، به این معنی که انسانها در جامعهٔ خودشان کارهایی می‌کنند و کوشش می‌کنند برای اینکه پرده‌پوشی کنند. حال با این وصف آیا تاریخ آینده قاضی برای گذشته هست یا نیست؟ قهراً اگر بگوییم تاریخ قاضی هست و قاضی خوبی هم هست، به مورخِ هر زمانی هم حق قضاوت می‌دهیم زیرا این دو امر ملازمه‌ای دارند. در آینده راجع به این موضوع سخن می‌گوییم.

مسئلهٔ دیگر این است که داوری اخلاقی در مورد افراد کردن از آن جهت خطرناک است که همان نظریهٔ قهرمانان تأیید می‌شود که تاریخ را قهرمانان به وجود می‌آورند و حال آنکه نظریهٔ قهرمانان محدود است. فرد جزئی از جامعه است. [می‌گوید] اگر در جامعه‌ای یک فرد کار بدی کرده است در واقع جامعه مسئول است و ما نباید جامعه را به بهای فرد تبرئه کنیم، فرد را مسئول بشناسیم تا جامعه تبرئه شود، آنچنانکه در جهت عکسش هم صحیح نیست؛ یعنی آنجا که جامعه‌ای پیشرفتی می‌کند، فرد را ستایش کنیم و جامعه را ندیده بگیریم. مطابق آن نظریه، فرد و قهرمان نمایندهٔ جامعه هستند و ستایشها در درجهٔ اول از آنِ جامعه است که چنین افرادی پرورانده و به وجود آورده است. در اینجا نمی‌گوییم که چون ما قاضی نیستیم نباید داوری کنیم، بلکه می‌گوییم از باب اینکه فرد اصالت ندارد ما نباید فرد را موضوع داوری قرار دهیم، باید جامعه را مورد داوری قرار دهیم.

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ مشکل بودن داوری است. می‌گوید با چه معیاری و با چه مقیاسی ما می‌توانیم داوری کنیم، در حالی که غالباً پیشرفتهای تاریخ ملازم بوده با یک سلسله جنایتها و در واقع تاریخ هیچ‌گاه گامی به جلو نگذاشته است مگر اینکه پایش را روی یک سلسله قربانیان گذاشته است. اگر ما با مقیاس آن قربانیها نگاه کنیم باید از نظر اخلاقی آن اعمال را محکوم کنیم ولی از نظر پیشرفتهایی که بعد حاصل شده باید آن را تحسین نماییم. این همان چیزی است که در کتب ما مثلاً در علم اصول باب «اهم و مهم» می‌گویند و در فلسفهٔ امروز هم خیلی مطرح است. گویا در جایی خواندم که بین آلبرکامو و سارتر این اختلاف نظر هست که سارتر این نظریهٔ

دوم را انتخاب می‌کند، می‌گوید می‌توان ارزش کوچکتری را فدای ارزش بزرگتری کرد و کامو می‌گوید نه، چرا ارزش کوچکتر را فدا کنیم؟! ارزش، ارزش است و مطلق است. این همان بحث «تزاحم» ما در علم اصول است که بحث شیرین و لطیفی است.

داوری اخلاقی دربارهٔ فرد

اما مسئلهٔ داوری اخلاقی که دربارهٔ فرد نباید اعمال کرد، در اینجا یک دلیل [بر اثبات آن] ذکر می‌کند که آن دلیل خیلی نامربوط است. از کروچه نقل می‌کند:

> اتهام مورخان این اختلاف بزرگ را نادیده می‌گیرد که دادگاههای ما ـ چه قضایی و چه اخلاقی ـ دادگاههای امروزی‌اند و برای افراد زنده، فعال و خطرناک تعبیه شده‌اند و حال آنکه آن کسان دیگر قبلاً در برابر دادگاه زمان خویش حاضر گشته و نمی‌توان آنها را دومرتبه محکوم یا تبرئه کرد. آنها را نمی‌توان در پیشگاه هیچ دادگاهی مسئول قرار داد، زیرا در زمرهٔ گذشتگانند و به آرامش گذشته تعلق دارند. این اشخاص تنها می‌توانند موضوع تاریخ باشند و به جز قضاوتی که روح کار آنان را درک و دریافت کند قضاوت دیگری دربارهٔ آنها نباید روا داشت.

این استدلال بسیار غلط است بر این اساس که معیارهای امروز ما یک نوع معیار است و معیارهای زمان آنها معیارهای دیگری بوده، ما با معیارهای خودمان نباید آنها را محاکمه کنیم، بعلاوه آنها در زمان خودشان محاکمه شدند و کارشان تمام شده و پرونده‌شان بسته شده است. تقریباً چنین می‌گوید که هرکس در زمان خودش پروندهٔ بازی داشته است و در زمان خودش هم جامعه با مقیاسهای خود دربارهٔ او قضاوت کرده و پرونده‌اش را بسته است، ما دیگر حق نداریم نبش قبور کنیم و پرونده‌های بسته را از نو باز کنیم. این حرف مخصوصاً با این استدلال که معیار ما با معیار آنها فرق می‌کند، حرف چرندی است و همان حرفی است که در میان ما معروف است، می‌گوییم: اُذْکُروا مَوْتاکُمْ بِالْخَیْرِ (همان جملهٔ «به آرامش گذشته تعلّق

دارند»). می‌گویند این جمله از معاویه است. اسم این حرف را باید بگذاریم «فلسفهٔ معاویه‌ای» که هر جانی‌ای بیاید در دنیا جنایت کند، همینکه رفت بگوییم پرونده‌اش بسته شد. چرا بسته شد؟! اتفاقاً باید پروندهٔ آنها باز باشد؛ یعنی افرادی که در سرنوشت آینده مؤثرند باید جامعه پروندهٔ آنها را باز نگه دارد، خوبان را تحسین کند و بدها را مشمول ملعنت و نفرت و قضاوت قرار دهد.

البته این از لحاظ فقهی مسئلهٔ معروفی است که در باب غیبت می‌گویند آیا غیبت راویان جایز است یا جایز نیست؟ می‌گویند جایز است و اسمش را می‌گذارند «جَرح و تعدیل» یعنی اگر کسی راوی احادیث است ـ که شامل راوی تاریخ هم می‌شود ـ و من می‌دانم که این راوی آدم خوبی نبوده، فلان عیب و فلان عیب را داشته و چنانچه من سکوت کنم او را آدم صحیح و معتبر و ثقه می‌دانند و به حرفش اعتماد می‌کنند، در اینجا من حق دارم در کتابم بنویسم که این شخص آدم بدی بوده، فلان فسق را داشته، کذّاب بوده، و لهذا کتب «رجال» ما پر است از جرح و تعدیل‌ها. در باب غیبت، فقها می‌نویسند: «یکی از مواردی که غیبت جایز است غیبت اموات است به عنوان جرح و تعدیل.» همین‌طور که آن جایز است این هم جایز است، چون آن به حساب یک مصلحت اجتماعی است. به حساب یک مصلحت دینی و اجتماعی غیبت جایز می‌شود، این هم همین‌طور است خصوصاً در مورد افرادی که جانی درجه اول بوده‌اند. این از یک طرف باید فکر معاویه‌ای باشد و از طرف دیگر یک فکر خشکه مقدسی.

دربارهٔ یکی از زهّاد اهل تسنن در اواخر قرن اول هجری می‌گویند در حضورش صحبت حَجّاج را کردند، بلند شد گفت: «شنیدن غیبت جایز نیست.» آن جانی می‌آید آن همه جنایت می‌کند، مردم مؤمن را می‌کشد، بعد از مردن او هم ما اسمش را نیاوریم چون غیبت مؤمن است، غیبت مسلمان جایز نیست، هر چه باشد مسلمان است، چون استماع غیبت است من گوش نمی‌کنم! نه، این حرف حرف چرندی است.

و بعلاوه «معیارها متفاوت است» یعنی چه؟! آیا معیار زمان معاویه با معیار امروز متفاوت است؟! هیچ متفاوت نیست. عین همان کاری را که معاویه آن روز کرده امروز هم اگر کسی بکند جنایت است. «معیارها متفاوت است» یعنی جنایت

امروز را آن روز می‌کردند جنایت نبود و جنایت آن روز، امروز جنایت نیست. کدام کار را معاویه کرده که اگر امروز بشود جنایت نباشد؟ اگر گفتیم فرد هیچ اصالتی ندارد و فقط جامعه است، درست است، معاویه کسی نیست، او مظهر زمان خودش است، برویم راجع به زمان معاویه بحث کنیم نه خود معاویه چون فرد اصالت ندارد. ولی ما گفتیم [اصالت جامعه] به این معنی غلط است، یعنی این جبر اجتماعی غلط است. ما ضمن اینکه جامعه را محکوم می‌کنیم فرد را هم محکوم می‌کنیم، چون مقتضیات اجتماعی هیچ‌گاه در حدی که فرد را مجبور و از او سلب اختیار کند نیست.

نکوهش فردی در گذشته برای تبرئهٔ جامعهٔ حاضر

مسئلهٔ دومی که ذکر می‌کند این است که حق جامعه را با تمجید افراد نباید از بین برد. این حرف درستی است. حق فرد را هم به خاطر ستایش از جامعه نباید از بین برد. چون وقتی گفتیم هم فرد اصیل است هم جامعه، در این صورت هم فرد مسئول است هم جامعه، هم فرد قابل ستایش است هم جامعه. بله، مطلب دیگری هست: اینها گفته‌اند افرادی که پرونده‌شان بسته شده از حساب خارجند، دیگر ما نباید دربارهٔ آنها بحث کنیم. نقطهٔ مقابل قضیه را نیز می‌گوید که گاهی ما فرد را در گذشته مسئول می‌شناسیم برای اینکه جامعهٔ گذشته را مسئول ندانیم، گاهی فرد را آنچنان ستایش می‌کنیم که جامعه را ندیده می‌گیریم. ولی یک بالاتری هم دارد و آن این است که فردی در گذشته نکوهش بشود برای رفع مسئولیت جامعهٔ حاضر. این دیگر مسلّم جنایت است. اگر به منظور رفع مسئولیت از جامعهٔ حاضر، یک فرد نکوهش بشود این گناه در گناه است. مثلاً اگر جامعهٔ زمان معاویه را رفع مسئولیت کنیم به خاطر معاویه که چون معاویه بد بوده دیگر مردم تقصیری ندارند، این غلط است. اگر مردم هیچ تقصیری نداشتند معاویه نمی‌توانست معاویه باشد. از آن بدتر این است که ما مثلاً معاویهٔ جانی زمان خودش را در نظر بگیریم و بگوییم ما امروز دیگر تقصیری نداریم، خدا لعنت کند معاویهٔ هزار و دویست سال پیش را. این همان مصیبتی است که گرفتار آن هستیم. ما خیال می‌کنیم اگر ملعونهای صدر اول را لعنت کردیم دیگر امروز ما تقصیری نداریم، دیگر چون روز اول خراب کردند از روز دوم سوم...

هزارم کاری ساخته نیست، همان روز اول نباید این کار می‌شد، حالا که شده قابل برگشت نیست، ما نمی‌توانیم خوب باشیم، ما باید راه معاویه را در پیش بگیریم، فقط او را لعن کنیم، کار دیگری نداریم.

این خطر بزرگتری است که یک فرد در گذشته مورد نکوهش و داوری قرار بگیرد به منظور تبرئهٔ زمان حاضر، در صورتی که فلسفهٔ آن [دوستی و] نفرت تولّی و تبرّی درست عکس این قضیه است [و این اصل] یعنی تولّای شخصیتهای گذشتگان برای اینکه جامعهٔ حاضر آن را الگوی خود قرار بدهد و تبرّی از آن فاسقان برای اینکه جامعهٔ حاضر ضد آن راه را در پیش بگیرد و آن راه را طرد و نفی کند نه اینکه تبرّای گذشتگان برای رفع مسئولیت جامعهٔ حاضر. الآن این به صورت یک بیماری در جامعهٔ ما درآمده: همواره سرگرم گذشته بودن برای غافل شدن از زمان حاضر که اگر معاویه‌ای هم در زمان حاضر وجود داشته باشد تبرئه بشود چون معاویه‌ای در زمان گذشته وجود داشته است. این کار درستی نیست.

مسئلهٔ دیگر که بحث خوبی است این است که گرچه گاهی به بهانهٔ پیشرفت، جنایت می‌شود، یعنی در واقع هدف جنایت است و پیشرفت بهانه، ولی این واقعیت را نباید فراموش کرد که گاهی واقعاً پیشرفت واقعی مستلزم چیزی است که سلب حق برخی افراد است به طوری که سلب حق آن افراد را نکردن مستلزم سلب حق بیشتر افراد دیگر است و این واقعیتی است.

مسئله‌ای در فقه در باب جهاد مطرح است [تحت عنوان] «تترّس به مسلمین». اگر کافر متترّس به مسلمین شد، تکلیف مسلمان چیست[1]؟ یعنی در حالی که کافر مهاجم است و خطر بزرگی ایجاد کرده است ولی این مهاجم گروهی از مسلمین را به شکل اسیر گرفته ـ و این کار در قدیم خیلی معمول بوده ـ و آنها را پیشاپیش سپاه خود حرکت می‌دهد و سپر کرده و پیش می‌آید، لشکر مسلمان امرش دائر است میان دو چیز: یا باید به خاطر حفظ خون مسلمانانی که سپر قرار گرفته‌اند عقب‌نشینی کند و به کفار میدان بدهد که پیش بیایند (و در این صورت ده برابر آنها را می‌کشند، غارت می‌کنند و ضرری به بار می‌آید هزار برابر آن) و یا به کفار حمله کند و آن مسلمانان

---

۱. «تُرس» یعنی سپر

بی‌گناه را بکشد و آنها شهیدند و مثل این است که به دست کفار کشته شده‌اند. در اینجا فقه در کمال صراحت اجازه می‌دهد [که آن مسلمانان بی‌گناه کشته شوند.] باید هم اجازه بدهد، اگر اجازه ندهد جنایت بیشتری را اجازه داده است.

نتایج اجتماعی داستان موسی و خضر

اینجا مسئله‌ای است در قرآن ـ که از اول تعبیر عرفانی قضیه را گرفتند و به تعبیر تاریخی و اجتماعی آن توجه نکردند و اگر توجه می‌کردند یک فلسفهٔ بزرگ تاریخی اسلام روشن می‌شد ـ و آن داستان موسی و خضر است که از داستانهای زیبا و عمیق قرآن می‌باشد. به موسای اهل شریعت و اهل قانون و آن که واجب و حرام و مستحب و مکروه برایش حساسیت خاصی دارد، می‌گویند تو مأموری بروی نزد بنده‌ای از ما که از پیش خودمان به او علم آموخته‌ایم. موسی علیه السلام همراه یوشع می‌رود. با ادب به خضر می‌گوید: اجازه می‌دهی که در خدمت تو باشم تا قسمتی از آنچه را که می‌دانی به من جاهل بیاموزی؟ هَلْ اَتَّبِعُکَ عَلیٰ اَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً[1] آیا اجازه می‌دهی دنباله‌رو تو باشم برای اینکه معلم من باشی به برخی از آنچه که به تو داده‌اند؟ نمی‌خواهد بگوید آنچه بلدی به من یاد بده. خیلی متواضعانه می‌گوید: ... از آنچه آموخته شده‌ای از ناحیهٔ حق. او هم صریح می‌گوید: اِنَّکَ لَنْ تَسْتَطیعَ مَعِیَ صَبْراً[2] تو تحمل نداری، ظرفیت نداری. به یک پیغمبر می‌گوید: تو تابَش را نداری. می‌گوید امیدوارم که ظرفیت داشته باشم و بتوانم بیایم.

سوار کشتی می‌شوند. موسی می‌بیند خضر دارد کشتی را سوراخ می‌کند. تصرف در مال غیر بدون اذن او حرام است. خلاف شرع بیّن است و علاوه بر این خطر غرق‌شدن هست: اَخَرَقْتَها لِتُغْرِقَ اَهْلَها[3]؟ بندگان خدا را غرق می‌کنی؟! خضر گفت: نگفتم تو تاب نداری، تحمل و ظرفیت نداری؟! موسی به خود آمد و گفت: ان شاءالله بعد از این. می‌آیند بیرون. موسی پسر بچه‌ای را می‌بیند بی‌گناه و بدون تقصیر. خضر می‌زند او را می‌کشد. دادِ موسی بلند شد که قتل نفس بدون تقصیر و جرم؟! چرا این

---

۱. کهف / ۶۶
۲. کهف / ۶۷
۳. کهف / ۷۱

کار را کردی؟! خضر گفت: نگفتم تو تاب نداری؟ بعد گرسنه و تشنه وارد دهی شدند. غذا خواستند. به حول و قوّهٔ الهی هیچ کس حاضر نشد لقمه‌ای به آنها غذا بدهد. گرسنه بیرون آمدند. یک دیوار کج می‌بینند. خضر می‌گوید ما باید به این مردم خدمت کنیم، پاچه‌ات را بالا بزن گِل بسازیم و این دیوار را درست کنیم. موسی دید وقتی به غلام بی‌تقصیر رسید زد او را کشت، این مردم بدجنس که حاضر نیستند از مهمان پذیرایی کنند، حال گِل درست کرده که من می‌خواهم به اینها خدمت کنم! بار سوم اعتراض کرد. خضر گفت: نگفتم که تو قادر به صبر نیستی؟! هٰذا فِراقُ بَیْنی وَ بَیْنِکَ[1].

بعد یک‌یک توضیح داد. (آن، داوری اخلاقی موسی بود.) گفت: اما کشتی: می‌دانستم در پیش رو پادشاهی است که کشتیها را غصبی می‌گیرد مگر معیوبها را. من کشتی را معیوب کردم برای آنکه نجات پیدا کند. من خدمت می‌کردم ولی به صورت خیانت. اما داستان غلام: او فرزند یک پدر و مادر مؤمن بود، بیم آن بود که وقتی بزرگ شود طغیان کند کفر ورزد و آنها را از بین ببرد. در واقع من خدمتی به پدر و مادرش کردم. اما آن دیوار مال دوتا بچه بود که پدر و مادرشان آدمهای صالحی بودند و احسان و خدمت به آنها اقتضا می‌کرد که من این کار را انجام دهم. این پاداش نیکوکاری آنها بود.

در این داستان، پیوسته چنین است که در زیر یک پرده ـ که کار زشت است ـ یک هدف عالی نهفته است که آن را توجیه می‌کند. برای کسی که نمی‌داند، توجیه‌پذیر نیست. آن کسی که نمی‌داند، وظیفه‌اش این است که از قانون مربوطه پیروی کند. اما یکی هست که آن طرف را می‌داند. شکستن این قانون برای او توجیه دارد ولی برای این توجیه ندارد. برخی کارها برای افرادی جایز می‌شود و برای افراد دیگر جایز نیست. این است که وظیفهٔ پیغمبر و امام و ولیّ در خیلی موارد فرق می‌کند. نه اینکه حکم برای پیغمبر و ما دو حکم است، حکم برای ما و پیغمبر یا برای ما و امام هر دو یکی است. اگر ما آنطرف‌تر را می‌دیدیم وظیفه‌مان همان می‌شد، ولی آن که آنطرف‌تر را می‌بیند خود به خود حکم دربارهٔ او تغییر می‌کند.

---

۱. کهف / ۷۸

از ابتدا این داستان را توجیه کردند و بیشتر بردند روی مسائل اخلاقی و عرفانی و معرکهٔ عرفا شده است که:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها

و اینکه آنجا که ولیّ باشد که طریقت را تشخیص بدهد، می‌تواند حقیقت شریعت را به خاطر طریقت بشکند؛ در صورتی که این امر در رهبری اجتماعی بیشتر مطرح است. شما وقتی تاریخ زندگی پیامبر را مطالعه می‌کنید می‌بینید همهٔ آن، داستان موسی و خضر است. پیغمبر آنجا که تشخیص می‌دهد برای بشریت چه کاری باید بکند، اهمیت نمی‌دهد که دیگران چه می‌گویند. وقتی که تشخیص می‌دهد دشمن باید تضعیف شود و اولین تضعیفی هم که باید به دشمن وارد شود از جنبهٔ اقتصادی است که همین پول آنها تبدیل به اسلحه می‌شود و به سر مسلمین می‌ریزد[۱]، می‌گوید بروید کاروانشان را بزنید تا قوّت نگیرند. یا اگر تشخیص می‌دهد که این یهودیها جرثومهٔ فسادند، در یک جا می‌گوید هفتصد نفرشان را از بین ببرید. البته در مقیاس کسی که حال را دارد می‌بیند نه آینده را [این امر توجیه‌پذیر نیست.] مثلاً چنگیز، زمانی که بچهٔ چهار پنج ساله بوده، سرش را جلو هر کسی می‌بریدند می‌گفت جنایت است ولی وقتی همین چنگیز بزرگ شد و میلیونها آدم کشت، می‌گویند چه خوب بود کسی او را در سنین چهار پنج سالگی گیر می‌آورد و سرش را می‌برید. در آن سن همه آن‌طور می‌گفتند چون آینده را نمی‌دیدند، ولی آن کسی که آینده را می‌بیند می‌تواند این کار را بکند. البته کسی نباید این را بهانه قرار دهد [برای ارتکاب جنایت.] جز ولیّ حق که می‌بیند، کسی حق چنین کاری را ندارد.

۱. یا رسالت را رسالت الهی می‌داند یا نه. اگر نمی‌داند که بحثی نیست، ولی اگر رسالت را الهی و لازم برای همهٔ بشر می‌داند باید دشمن تضعیف شود.

علّیت در تاریخ

علیت در تاریخ

بحث دربارهٔ علیت در تاریخ است که در جلسات گذشته مقداری از آن بحث شده ولی چون فاصله‌ای واقع شده، اکنون دومرتبه به طور خلاصه عرض می‌کنم[1].

ابتدای این بحث این است که آیا در تاریخ ـ که قهراً بحث در تحولات تاریخی است ـ اصل علیت حاکم است یا حاکم نیست؟ (اصل علیت احتیاج به تعریف ندارد.) در طبیعت که اصل علیت حاکم است، آیا در تاریخ هم این اصل حاکم است یا نه؟ البته اگر شبهه‌ای باشد یعنی تفکیکی میان تاریخ و طبیعت باشد، ممکن است از این جهت باشد که کسی بگوید تاریخ را انسانها می‌سازند و انسانها موجودات مختار و آزادی هستند و اختیار با علیت منافات دارد، یعنی قانون علیت در خارج حوزهٔ اختیار موجودات صاحب اختیار از قبیل انسان است. مؤلف در مقام اثبات این مطلب برنمی‌آید که به چه دلیل علیت در تاریخ هست؛ چون آن سبک، سبک فلسفی خواهد بود و اینها اکنون وارد این مسائل نمی‌شوند. همین‌قدر می‌گوید که اگر مورخ به علل حوادث کاری نداشته باشد، کارش ارزش ندارد. ما قبلاً راجع به این مطلب که

---

۱. [ظاهراً قبل از این جلسه، جلسهٔ دیگری بوده است که متأسفانه نوار یا متن پیاده شدهٔ آن در دست نیست.]

تاریخ علم است یا نه، بحث کرده‌ایم و این بحثها با هم مربوطند. علم بودن تاریخ به این است که ضوابطی در کار باشد، و در کار بودن ضوابط بستگی به این دارد که روابط علّی و معلولی در کار باشد، و اگر روابط علّی و معلولی در کار نباشد و در نتیجه ضوابطی در کار نباشد قهراً پای تصادف به میان می‌آید و اگر پای تصادف به میان بیاید در اینجا علم معنی ندارد، چون علم عبارت است از کشف یک سلسله قوانین کلی در موضوع خاص.

بعد می‌گوید اولین کسی ـ بلکه باید گفت از اولین کسانی ـ که متوجه این نوع بحث در تاریخ شد منتسکیو است. قبلاً تاریخ صورت علمی نداشت زیرا صرفاً وقایع را متعرض می‌شدند بدون اینکه به علل آن توجهی کنند. تازه وقایعی که ذکر می‌کردند وقایع جزئی مربوط به زندگی اشخاص بود نه وقایع مربوط به حالات جامعه و تحولات اجتماعی. منتسکیو از اولین کسانی بود که به این مسئله توجه کرد و کتابی به نام **علل عظمت و انحطاط روم** نوشته است که در آن، تمدن قدیم روم را ـ که بعد از تمدن یونان و قبل از تمدن اسلامی و حتی قبل از تمدن اسکندرانی بوده ـ بررسی و بحث کرده است. در کتاب **روح القوانین** هم راجع به این موضوع سخن گفته است. منتها او روی «علل کلی» تکیه دارد ـ که بعداً در بحث تصادف در این باره بیشتر صحبت می‌کنیم ـ و یک سلسله علل کلی را مؤثر می‌داند. بحث معروفی که در باب محرک تاریخ میان علما مطرح است که نیروی محرک تاریخ چیست، و بعضی می‌گویند این محرک عوامل جغرافیایی است، بعضی عوامل نژادی را محرک می‌دانند، بعضی گفته‌اند عوامل شخصی یعنی قهرمان است، بعضی گفته‌اند عوامل اقتصادی و بعضی عوامل دینی و الهی، این بحث مبتنی بر این است که ما اصل علیت را در تاریخ بپذیریم وگرنه با نپذیرفتن اصل علیت در تاریخ، بحث محرک تاریخ قهراً بی‌معنی خواهد بود.

بعضی از علما که خواسته‌اند به تاریخ علمیّت بدهند، از راه دیگری وارد شده‌اند؛ به جای تعلیل حوادث به تفسیر حوادث پرداخته‌اند. البته این تعبیر را ما می‌گوییم و مؤلف این گونه ذکر نکرده است. حال ببینیم «به جای تعلیل حوادث به تفسیر حوادث پرداختن» چه معنی می‌دهد؟

در منطق گفته می‌شود که هر تفسیری در نهایت به تعلیل منتهی می‌شود ولی

تعلیلها دوگونه است. یعنی چه؟ یک وقت یک شیء را اصلاً تفسیر نمی‌کنید. مثلاً: این چیست؟ شیئی است با این ابعاد و حجم و اسمش قالی است. و یک وقت هست که ما این قالی را می‌خواهیم تفسیر کنیم و توضیح دهیم. آنوقت توضیحش دوگونه است: یکی آنکه محتوای آن را می‌شکافیم؛ یعنی اجزائش را تحلیل می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم این از نخ پشم یا نخ پنبه است که به این شکل خاص و با این کیفیت خاص ساخته شده است. دیگر اینکه آن را با علتهای خارجی‌اش توضیح می‌دهیم. مثلاً می‌گوییم این محصول فلان دستگاه است (اگر طرف آن دستگاه را بشناسد). و گاهی شیء را با علت غائی آن تعریف می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم این چیزی است که از آن برای نشستن استفاده می‌کنند. البته به یک معنا همهٔ اینها تعلیل است. به اصطلاح منطق، یک وقت ما یک شیء را به علت فاعلی یا علت غائی تعریف می‌کنیم و یک وقت به علت مادی و علت صوری. (اجزاء شیء هم به یک تعبیر علل شیء هستند.) به این معنا هر تفسیری در نهایت به تعلیل برمی‌گردد.

ولی کسانی که این سخن را گفته‌اند مقصودشان از علت، علت خارجی آنهم علت فاعلی است و به علت غائی کاری ندارند. گفته‌اند برای اینکه تاریخ صورت علمی پیدا کند، چه ضرورتی دارد که ما دنبال علل برویم؟ بلکه ما دنبال ماهیت می‌رویم، ببینیم ماهیت یک واقعه چیست؟ مثلاً می‌گوییم مشروطیت در ایران پیدا شد. یک وقت هست که ما می‌رویم دنبال عللی که باعث شدند نهضت مشروطه پیدا شود و منتهی شدند به وضعی که ما اسمش را «مشروطه» گذاشته‌ایم، و یک وقت هست که ما اصلاً به علت کاری نداریم بلکه می‌گوییم: مشروطیت چیست؟ و ماهیت آنچه را که وجود پیدا کرده است می‌شکافیم. البته شکی نداریم که تفسیر کامل، هم علت خارجی شیء را بیان می‌کند و هم ماهیت شیء را. در باب علوم، در این بحث نهضتی پیدا شد. گفتند علمای قدیم خیلی کوشش می‌کردند دنبال علتها بروند ولی علم جدید تمایل پیدا کرد به اینکه دنبال علت نرود، دنبال کیفیت و چگونگی برود، زیرا اگر به کیفیت و چگونگی یک شیء دست بیابد بهتر می‌تواند از آن استفاده کند تا اینکه دنبال علت آن برود، مثل کاری که در شیمی انجام می‌دهند که یک جسم را تجزیه می‌کنند. فلان گیاه را تجزیه می‌کنیم، ماهیتش را به دست می‌آوریم، حال علتش هر چه هست. چگونه به دست

می‌آید؟ چه علتی این را به وجود می‌آورد؟ اینها چه تأثیری دارد؟ ماهیتش را که شناختیم بهتر می‌توانیم از وجودش استفاده کنیم. یا مثلاً این لامپ در این شرایط خاص، اگر چیزی که ما آن را الکتریسیته می‌نامیم جریان پیدا کند، روشن می‌شود. چیزی که برای ما مهم است این است که بدانیم این تحت چه شرایطی روشن می‌شود؟ چگونه خاموش می‌شود؟ چطور ممکن است برق به یک انسان صدمه بزند؟ چه عایقی برایش به وجود بیاوریم؟ اما اینکه برویم دنبال علت واقعی آن، اثری برایمان ندارد. این بوده که بعضی به جای اینکه در تاریخ دنبال علل تاریخی بروند، دنبال بحثهای ماهیت تاریخی رفته‌اند. ولی این کار کاملی نیست، چون تا علل شیء به دست نیاید ماهیتش نیز بدرستی به دست نمی‌آید.

بحث اصلی این است که ما در تاریخ قائل به علیت بشویم یا نه؟ قبول می‌کنند که ما در تاریخ باید قائل به اصل علیت بشویم. واقعاً هم حرف درستی است، چون اصل علیت را در هیچ چیزی نمی‌شود انکار کرد.

وظیفهٔ مورخ

حال، وظیفهٔ مورخ بعد از اینکه معلوم شد که باید از اصل علیت استفاده کند چیست؟ می‌گویند مورخ نباید یکتاگرا باشد، یعنی توجهش را به یک علت خاص معطوف کند، بلکه باید کوشش کند تا همهٔ علل را مطرح کند، چون اگر بخواهد دائماً به یک موضوع نگاه کند و علل دیگر را نبیند به اشتباه می‌افتد؛ یعنی باید توجه داشته باشد که در بافت علل تاریخی، یک علت به تنهایی دخیل نیست، علل متعددی دخیل هستند. پس وظیفهٔ اول مورخ توجه به جمیع علل است.

وظیفهٔ دوم مورخ تحلیل علل است. تحلیل علل یعنی چه؟ یعنی علل ممکن است در عرض یکدیگر و بی‌ارتباط به یکدیگر در حادثه‌ای مؤثر باشند و ممکن است تقدّم و تأخّر داشته باشند یعنی یکی علت است و دیگری علتِ علت است و دیگری علتِ علتِ علت است و... تحلیل علل، وظیفهٔ دیگر مورخ است؛ یعنی بفهمد کدام علت، اوّلی است و کدام علت دومی یا در مقابل، کدام علتها هستند که هیچ‌کدام نسبت به یکدیگر تقدّم و تأخّر ندارند. همان بحث محرک تاریخ در واقع یک نوع تحلیل علل است. در باب محرک تاریخ ممکن است نظریات به صورت

تکوینی باشد: یکی می‌گوید عامل جغرافیا مؤثر است و عوامل دیگر هیچ، دیگری می‌گوید عامل نژاد مؤثر است و عوامل دیگر هیچ، سومی می‌گوید قهرمانها مؤثرند و عوامل دیگر هیچ، و یکی دیگر می‌گوید اقتصاد مؤثر است و عوامل دیگر هیچ. و ممکن است این‌طور نباشد و از راه تحلیل علل به نتیجه رسیده باشند؛ یعنی آن که می‌گوید عوامل جغرافیایی، همهٔ علل دیگر را قبول دارد ولی آن را علت اصلی می‌شناسد و به عبارت دیگر علت اصلی را عوامل جغرافیایی می‌داند و بقیه را علت فرعی. وظیفهٔ مورخ این است که بعد از طرح همهٔ علل، کوشش کند تقدّم و تأخّرها را به دست آورد، ببیند کدام اصلی است و کدام فرعی. ممکن است در بین علتها به یک علت اصلی برخورد کند، ممکن است به دو علت اصلی که در عرض یکدیگرند برسد و ممکن است به سه علت اصلی برخورد نماید، و خلاصه وظیفهٔ دوم مورخ این است که علل را مرتب نماید.

بعد اشاره می‌کند به اینکه علوم در دو جهت متضاد پیشرفت کرده، هم به سوی پیچیدگی و هم به سوی سادگی؛ یعنی از یک طرف با پیشرفت علم، علل بیشتری روشن می‌شود و باعث پیچیدگی مسئله می‌شود، و از طرف دیگر همین پیشرفت سبب می‌شود که در مقام تحلیل، این علل بیشتر تحلیل می‌شود به علت اول و دوم و سوم و... و این امر به سادگی مسئله منتهی می‌شود.

این، اصلی است که امروز مورد قبول واقع شده که علوم در عین اینکه به طرف پیچیدگی پیش می‌روند، از جنبهٔ دیگر که جنبهٔ فلسفی قضیه است به طرف سادگی و وحدت پیشرفت دارند. در واقع وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت است. به سوی کثرت می‌رود در علل فرعی و به سوی وحدت می‌رود در علل اصلی.

جبر تاریخ

در باب علیت در تاریخ، ما اصل علیت را قبول کرده و وظایف مورخ را نیز بیان کردیم. یک مسئلهٔ خیلی مهم در اینجا مطرح است و آن مسئلهٔ جبر تاریخ است. جبر تاریخ بستگی دارد به اصل علیت در تاریخ، کما اینکه جبر طبیعت ناشی از حکومت اصل علیت در طبیعت است، که ما در **اصول فلسفه** این اصل را به سه اصل تقسیم کرده‌ایم:

۱. حادثه‌ای که در طبیعت رخ می‌دهد ناشی از علت خاص است.

۲. در رابطهٔ علت با معلول یک نوع سنخیت حکمفرماست. هر معلولی با یک علت خاص ارتباط دارد. اگر آن علت خاص به وجود بیاید آن معلول به وجود می‌آید و اگر به جای آن علت، علت دیگری بود به جای آن معلول هم معلول دیگری بود.

۳. این رابطه، ضروری است؛ یعنی با وجود آن علت و همهٔ شرایط، وجود آن معلول قطعی و خلاف‌ناپذیر است، و با نبودن آن علت یا یکی از شرایط، عدم آن ضروری است، یعنی وجودش محال است.

این می‌شود جبر طبیعت. پس جبر در طبیعت به این معنی است که هر حادثهٔ طبیعی بستگی دارد به یک رشته علل خاص که با وجود آن علل، وجود آن حادثه تخلف‌ناپذیر است و با عدم آن علل و یا جانشین شدن یک سلسله علل دیگر به جای آن علل، وجود این معلول ممتنع است.

قهراً وقتی ما علیت را در تاریخ قبول کنیم، ناچار باید جبر تاریخ را هم بپذیریم، یعنی باید بپذیریم که اگر فلان تحول تاریخی رخ داده است عیناً مانند این است که می‌گوییم آب در ۱۰۰ درجه بخار می‌شود، یعنی اگر آبی باشد و حرارت صد درجه‌ای [و شرایط لازم نیز موجود باشد] جبراً و ضرورتاً و با پیش‌بینی صد درصد می‌شود گفت آب به بخار تبدیل می‌شود. حوادث تاریخی هم همین طور است. هر حادثه‌ای که رخ داده، بستگی دارد به یک سلسله علل خاص. با بودن آن علل، پیدایش این معلول ضروری و غیرقابل تخلف است. این می‌شود جبر تاریخ.

جبر تاریخ که بنا به گفتهٔ کارل تخم لقّی بود که اول بار هگل و بعد مارکس و دیگران شکاندند و در دهان مردم انداختند، سبب می‌شود که مسئلهٔ مسئولیت از بین برود؛ یعنی یک نوع تضاد و ناسازگاری میان جبر و مسئولیت وجود دارد، چون مسئولیت بستگی دارد به آزادی. یک موجود آزاد و مختار می‌تواند مسئول باشد، یعنی می‌شود از او پرسید: «چرا چنین کردی؟». مثلاً اگر شما برای کسی در کاری مسئولیت قائل شدید و گفتید «تو مسئول این کار هستی، این کار باید این‌گونه انجام شود و اگر غیر این بشود مجازات می‌شوی» این با فرض قبول این است که او در انجام کارش آزادی و اختیار دارد، یعنی می‌تواند این کار را انجام دهد و می‌تواند

انجام ندهد. اما اگر او در شرایطی باشد که اساساً امکان [انجام آن کار] برای او نیست، اینجا دیگر مسئولیت معنی ندارد و مثل این است که نگهبانی را که برای مدرسه گذاشته‌اید مسئول خرابی ناشی از زلزله بدانید. این نگهبان مسئول نیست، زیرا او قدرت و اختیاری در مقابل این قضیه ندارد.

آنگاه این مسئله طرح می‌شود که اگر حوادث و تحولات تاریخی که به دست انسانها صورت می‌گیرد به صورت جبر باشد ـ یعنی جبر تاریخ در کار باشد و با پیدایش یک سلسله علل، پیدایش آنها ضروری باشد ـ ضمناً قبول کرده‌ایم که انسانها در کارهایشان مجبورند و هیچ‌گونه اختیاری ندارند و بنابراین هیچ مسئولیت اخلاقی هم ندارند.

این است که عده‌ای از قبیل پاپر و سر آیزیا برلین گفتند که تاریخ حوزهٔ عمل انسان است و انسان یک موجود آزاد و مختار است و این موجود مختار آزاد جلو هر تحولی را می‌تواند بگیرد و بنابراین چون پای انسان و اراده و مسئولیت اخلاقی و اختیار انسان در میان است، هیچ گونه جبری بر تاریخ حکمفرما نیست. خود نویسندهٔ این کتاب می‌خواهد راهی پیدا کند و «امرٌ بین الامرین»ی بیابد، یعنی می‌خواهد هم اصل علیت و اصل جبر تاریخ را بپذیرد و هم مسئولیت و اختیار انسان را، ولی بیان عالمانه‌ای ندارد. کسانی که منکر اصل علیت در تاریخ شده‌اند قهراً اصل تصادف را پذیرفته‌اند و در واقع می‌گویند تاریخ مولود یک سلسله تصادفات است. شواهدی هم از تاریخ آورده‌اند که مسیر تاریخ در نقاط حساسی در اثر یک امر تصادفی ـ نه بر اثر علل کلی ـ تغییر کرده، مثل گاز گرفته شدن دست پلخانوف به وسیلهٔ یک میمون، و بهترین مثالش در تاریخ اسلامی یکی داستان مروان حکم است و دیگر داستان طغرل سوم. از این حوادث زیاد پیدا شده است و گفته‌اند مسیر تاریخ را حوادث جزئی عوض کرده‌اند.

تصادف در تاریخ

در باب تصادف دو سه مطلب هست که بعضی را قبلاً گفتیم. یکی اینکه تصادف به معنای واقعی هرگز وجود ندارد. (این کتاب هم این بحث را دارد و خوب هم دارد.) اگر مقصود از تصادف این باشد که حادثه‌ای بدون علت به وجود بیاید، چنین

حادثه‌ای در عالم پدید نخواهد شد. تمام حوادثی که ما آنها را حوادث تصادفی می‌نامیم، علل آنها علل جزئی است نه علل کلی و عمومی. مثلاً یک شیء علت است برای شیء دیگر به طور کلی و عمومی، یعنی هرگاه طبیعت این علت پیدا بشود ـ در هر زمانی و در هر شرایطی ـ این معلول پیدا می‌شود. این را ما علت کلی می‌نامیم. مثلاً انسان می‌خواهد از تهران به قم برود. حرکت از تهران و در راه قم رفتن، لازمه‌اش رسیدن به قم است بعد از یک مدت معین. اینها علل دائمی و علل اکثری نام دارند. علت اتفاقی آن است که در شرایط خاص، یک فرد مخصوص، علت شده است. مثلاً روزی که انسان به قم می‌رود، در بین راه از ماشین پیاده شده می‌بیند مقداری اسکناس روی زمین ریخته، نشانه‌ای نیز ندارد و برداشتن آن اشکال شرعی ندارد، اسکناسها را برمی‌دارد. رفتن از تهران به قم علت کلی این واقعه نیست که باز فردا از همین جا عبور کنیم و دوباره اسکناس پیدا کنیم، ولی در آن شرایط خاص و روز خاص و مکان خاص، آن [رفتن] واقعاً علت بوده است. پس تصادف به معنی «بلاعلت» معنی ندارد ولی به معنای علت کلی نبودن درست است.

سخن منتسکیو، مارکس و تروتسکی

بنابراین بحث ما اگر بخواهد صورت علمی به خود بگیرد همان است که منتسکیو بحث کرده است[1] و آن این است که بحث بر سر علل کلی است، یعنی تصادف در دنیا زیاد رخ می‌دهد ولی آنچه که مسیر را تعیین می‌کند تصادفات نیست. آنچه که مسیر را تعیین می‌کند همان علل کلی و عمومی است. مَثَل علل کلی و عمومی مَثَل کاروانی است که تصمیم گرفته از شهری به شهر دیگر برود. این، علت کلی است. در بین راه علل جزئی پیدا می‌شود که مثلاً در فلان نقطه به عللی (مثلاً راه خراب است یا پل خراب شده است) باید بپیچد به سمت راست و از راه اصلی خارج شود ولی بعد برمی‌گردد به همان جاده. مقدار دیگری می‌رود و دوباره علتی پیدا می‌شود. این بار می‌پیچد به سمت چپ ولی دوباره می‌افتد در همان جاده. یعنی آن علل جزئی مؤثر هست ولی مؤثر جزئی است و مسیر اصلی را او تعیین نمی‌کند. منتسکیو حرفش این

۱. جمله‌ای از مارکس نقل می‌کند که مبهم است ولی جمله‌ای از تروتسکی نقل می‌کند که جملهٔ عمیق‌تری است.

است که برخی علل کلی بر تاریخ حاکم است که علل جزئی گاهی ناشی از همان علل کلی است و اگر احیاناً ناشی از آن علل کلی نباشد، تأثیر زیادی در وضع ندارد. مثلاً ما خیال می‌کنیم که ادرار مروان حکم سبب انقراض بنی‌امیه شد. انقراض بنی‌امیه یک سلسله علل کلی حاکم بر تاریخ دارد که بر تاریخ فرعون زمان خودش حاکم بود و بر تاریخ فرعونهای زمانهای دیگر نیز حاکم است. انقراض بنی‌امیه معلول یک سلسله علل کلی آن است. ادرار مروان حکم در آن روز یک بهانه است. شاید این امر فقط چند روز قضیه را تسریع کرده است، مسیر را عوض نکرده؛ یعنی این جور نیست که اگر او ادرار نمی‌کرد دولت بنی‌امیه مثلاً پانصدسال دیگر هم بر سر کار بود، بلکه در آن صورت نیز تاریخ دنیا به همین طرف که سیر کرده سیر می‌کرد. آن، نقش تعیین‌کننده ندارد.

مارکس مدعی شده است که اگر تصادف نبود تاریخ صد درصد در اختیار ارادهٔ انسان بود چون می‌شد یک امر کلی، و انسان می‌توانست آن را تحت ضابطه درآورد. این تصادفات است که تاریخ را از اختیار انسان خارج کرده است ولی تصادفات نقش زیادی ندارد. یک تصادف اگر پیدا شود تصادف دیگری پیدا می‌شود و آن را خنثی می‌کند. می‌خواهد بگوید علل اصلی تاریخ غیر از علل تصادفی هستند.

تروتسکی حرف بهتری دارد، می‌گوید نقش تصادف در تاریخ مانند نقش تصادف است در زیست‌شناسی (مطابق نظریهٔ داروین). در نظریهٔ داروین، انتخاب طبیعی و انتخاب اصلح مطرح است ولی تصادف هم نقشی دارد، به این معنا که در میان یک عده موجودات، طبیعت، اقویٰ و اصلح را انتخاب می‌کند. مثلاً در میان چند بچه که به دنیا می‌آیند یکی ژنهایش ضعیف است و دیگری قوی. طبیعت، آن قوی را انتخاب می‌کند. حال چطور این قوی شده و آن ضعیف، این تابع یک علت تصادفی است. قانون اصلی طبیعت، قانون انتخاب طبیعی است ولی تصادف همین مقدار نقش دارد که کأنّه برای طبیعت زمینه می‌سازد که چه را انتخاب کند.

پس در باب تصادف اگر کسی بخواهد منکر تصادف بشود، به این معنا منکر می‌شود که [در پاسخ به این سؤال که] آیا علت اصلی حوادث تاریخی و تحولات تاریخی تصادفات است؟ می‌گوید خیر، تصادفات در عین اینکه بی‌تأثیر نیست، نقش

اصلی از آنِ آنها نیست. یک جریان زیر پرده‌ای هست که آن جریان کار خودش را انجام می‌دهد. اگر تصادف هم رخ نمی‌داد آن باز کار خودش را انجام می‌داد.

از این جهت نظیر سخن منکران نظریهٔ قهرمانان است که می‌گفتند قهرمان مظهر علت اصلی است نه اینکه علت اصلی است. شما وقتی می‌بینید قهرمانی در زمانی آمد و تاریخ را ورق زد و آن را عوض کرد خیال می‌کنید که این قهرمان ناگهان پیدا شد و دنیا را عوض کرد، در حالی که جریانی در بطن اجتماع و در زیر پردهٔ اجتماع وجود داشته [که موجد آن حادثه شده است.] مثل یک آب زیرزمینی که در جایی جریان دارد، می‌خواهد نقطه‌ای را پیدا کند که از آن نقطه بجوشد. قهرمان «مظهر» است، چنانکه دهنهٔ قنات را «مظهر قنات» می‌نامند. شخصیت قهرمان مظهر ارادهٔ جامعه و مظهر ارادهٔ تودهٔ مردم است والّا قهرمان کاره‌ای نیست.

اینجا هم همین حرف را باید بزنیم که حادثهٔ تصادفی یک نمایش است. کسی که عمیق نباشد آن را علت می‌داند و می‌گوید: ببینید! با یک ادرار کردن، یک دولت بکلی منقرض می‌شود. نمی‌داند که این یک بهانهٔ ظاهری بود که آن واقعه را دو روز جلو یا عقب انداخت. یک جریان پشت پرده‌ای وجود داشت که حکومت بنی‌امیه را محکوم به انقراض کرده بود و اگر آن ادرار هم نبود بالاخره اینها منقرض می‌شدند.

این مسئله، مسئلهٔ قابل توجهی است و بستگی دارد به این مسئله که آیا جامعه برای خودش طبیعت و شخصیتی دارد یا نه؟ و اگر جامعه طبیعت و شخصیتی دارد، خود آن طبیعت و شخصیت رو به تکامل است یا نه؟ یعنی یک میل طبیعی به تکامل در جامعه وجود دارد یا نه؟ اگر آن نظریه را [که علت اصلی تحولات تاریخی تصادفات نیست] بپذیریم قهراً این نظریه را هم باید بپذیریم [که جامعه، طبیعت و شخصیتی دارد و آن طبیعت و شخصیت رو به تکامل است.]

تکامل تاریخ

تکامل تاریخ (۱)

این کتاب بحثی دارد تحت عنوان «تاریخ به منزلهٔ پیشرفت»[1]. بحثی است اساسی و روح بحث، مسئلهٔ تکامل تاریخ است که آیا تاریخ رو به تکامل می‌رود یا نه؟ مسئلهٔ هدفداری، فرعی از مسئلهٔ تکامل تاریخ بود. اگر قائل به تکامل تاریخ نشویم قهراً دیگر مسئلهٔ هدف در آن مطرح نیست، و اگر قائل به تکامل تاریخ بشویم این را دو جور می‌شود توجیه کرد: یکی اینکه تاریخ که متکامل است هدفدار هم هست، و دیگر اینکه تاریخ متکامل است بدون اینکه هدف داشته باشد، چنانکه در تکامل زیست‌شناسی ـ که همه آن را قبول دارند ـ این مسئله اکنون محل بحث است که آیا

۱. به نقل آقای حداد، در اروپا روی کلمهٔ «پروگرس» (progress) مدتها بحث بود که آیا به کار بردنش صحیح است یا نه؟ به هر حال مفهوم پیشرفت با تکامل تفاوت دارد. هر تکاملی پیشرفت هست ولی هر پیشرفتی تکامل نیست. مثلاً پیشرفت سربازان در جبههٔ جنگ تکامل نامیده نمی‌شود، همچنان‌که پیشرفت بیماری از قبیل سل و سرطان تکامل بیماری شمرده نمی‌شود. در مفهوم پیشرفت، همسطحی مأخوذ است ولی در مفهوم تکامل، تعالی مأخوذ است و لااقل در مفهوم پیشرفت شرطش ناهمسطحی نیست و اعمّ است. پس پیشرفت یا مطلق حرکت است اعمّ از افقی و عمودی و یا خصوص افقی است ولی تکامل، حرکت عمودی است.

تکامل هدف دارد یا با اینکه هدف در کار نیست مع ذلک تکامل رخ می‌دهد؟

در اینجا مؤلف نظریه‌های مختلفی را نقل می‌کند. بعضی از این نظریه‌ها مثل نظریهٔ کسانی که برای تاریخ یک ضابطه و قاعده قائل نیستند و قائل به نوعی هرج و مرج در تاریخ هستند، قهراً قائل به تکامل تاریخ که تاریخ متکامل است نیستند[۱]. همین‌طورند کسانی که نظریهٔ ادواری را در باب تاریخ تأیید می‌کنند ـ و بعضی می‌گویند نظریهٔ توین‌بی نیز همین است ـ که تاریخ همیشه دور می‌زند؛ یعنی به طرفی یک حرکت تصاعدی می‌کند، دو مرتبه برمی‌گردد پایین و باز دور می‌زند[۲]. حرکت که بخواهد دوری باشد چنین نیست که جهتی داشته باشد، یعنی لازمهٔ حرکت دوری این است که اگر بالایی داشته باشد پایین هم باید داشته باشد.

بسیاری از کسانی که قائل به تکامل هستند قائل به هدف نیستند. مثلاً نظریهٔ مارکسیستی طرفدار تکامل است و اصلاً در مفهوم «دیالکتیک» تکامل هست بدون اینکه هدفداری در کار باشد. بنابراین ما باید مسئله را بر اساس تکامل طرح کنیم نه بر اساس هدفداری، یعنی مسئلهٔ هدف که اینجا مطرح می‌شود جزئی از مسئلهٔ تکامل است.

تعریف «تکامل در تاریخ»

حال باید ببینیم که ما تاریخ را متکامل بدانیم یا ندانیم و اگر تاریخ را متکامل می‌دانیم آیا هدفدار بدانیم یا هدفدار ندانیم؟ و بعلاوه باید تکامل را تعریف کنیم و مسئلهٔ عمده این است که معنای «تکامل در تاریخ» چیست؟ تعریف تکامل در

---

۱. بنا بر نظریهٔ تصادف، اگر هیچ قانونی در کار نباشد باید گفت تاریخ در طبع خود متکامل نیست، تکامل سرنوشت تاریخ نیست، ولی نمی‌شود منکر شد که در گذشته ـ ولو به صورت یک تصادف ـ تکامل رخ نداده است. اما اگر قائل به تصادف شویم و یک سلسله قوانین ضمنی هم قائل شویم، مانعی ندارد که تکامل سرنوشت تاریخ باشد و طبیعی باشد آنچنان‌که تکامل زیستی داروینی چنین است.

۲. نظریه دوری به دو گونه تقریر می‌شود: یکی به صورت دایره و دیگر به صورت حلزونی و خطوط مارپیچی متصاعد. بنا بر فرض دوم، تکامل معنی و مفهوم دارد. بنا بر نظریهٔ اول تکامل هست ولی تکامل بازگشت‌کننده، و حرکت تاریخ از قبیل حرکت چرخ و فلک بچه‌ها می‌شود.

زیست‌شناسی اگرچه خیلی روشن نیست ولی تا اندازهٔ زیادی روشن است که یک «نوع» در مرتبهٔ عالیتر از نوع دیگر قرار می‌گیرد بدین معنا که ارگانیزمش مبسوط‌تر و پیچیده‌تر است و از نظر کارآیی، از اعضا و اندام مجهزتری برخوردار است. اگر می‌گوییم این موجود جاندار نسبت به آن موجود جاندار کاملتر است، یعنی این موجود مجهز به اندامی است که از نظر آن اندام نسبت به آن موجود کاراتر است.

ولی در باب تکامل تاریخ، ما چه بگوییم؟ اگر بگوییم «جامعه‌ها متکامل می‌شوند و رو به تکامل می‌روند» یعنی چه می‌شود؟ مثلاً اگر بگوییم ـ که زیاد می‌گوییم ـ ما داریم پیشرفت می‌کنیم، پیشرفت از چه نظر؟ اصلاً معنی پیشرفت چیست؟ ممکن است پیشرفت به ثروت توجیه شود، یعنی [با گذشت زمان] بشر تسلطش بر منابع طبیعی زیادتر می‌شود و بیشتر می‌تواند ثروت زمین را استخراج کند، پس این کاملتر است (واقعاً هم این خودش مسئله‌ای است. وَ لَقَدْ مَکَّنّاکُمْ فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلْنا لَکُمْ فیها مَعایِشَ قَلیلاً ما تَشْکُرونَ[1]) و انسان پیشرفته یعنی انسانی که «معایش» را ـ که در زمین هست ـ هر چه بیشتر به دست آورد.

همچنین ممکن است ملاک تکامل را قدرت بدانیم. البته قدرت با ثروت بستگی دارد ولی عین همدیگر نیستند[2]. در باب قدرت هم اگر بگوییم قدرت به معنای تسلط بیشتر است، این سؤال مطرح می‌شود که تسلط بیشتر بر چه؟ بر طبیعت؟ که همان تکنولوژی می‌شود، یعنی هرچه انسان از نظر تکنیک جلو آمده تسلطش بر طبیعت بیشتر شده است. یا تسلط بر انسانهای دیگر؟ آیا می‌شود این را تکامل نامید؟ بگوییم هر جامعه‌ای که قدرت بیشتری پیدا کند به طوری که جامعه‌های دیگر را

---

۱. اعراف / ۱۰

۲. ثروت و قدرت به نوعی با یکدیگر خویشاوندند. ثروت، قدرت به وجود می‌آورد و قدرت، ثروت. اینکه می‌گویند «توانا بود هرکه دانا بود» در عمل در دنیای امروز باید گفت «توانا بود هر که دارا بود». حقیقت این است که دانایی و دارایی و توانایی با یکدیگر نوعی تلازم دارند. البته دانا، توانا و دارا هم می‌شود (آنچنان که غرب چون دانا شد دارا و توانا هم شد) ولی دارایی ملازم با دانایی و توانایی نیست. بعضی کشورها دارا هستند (عربستان سعودی) ولی دانا و توانا نیستند. توانایی هم ملازم با دانایی و دارایی به طور صددرصد نیست. بلکه باید گفت این سه معنی در عین اینکه به نوعی ملازم یکدیگرند، همه از هم قابل تفکیک می‌باشند. حتی دانایی اگر دانایی غیر فنی باشد مثلاً پزشکی یا ادبی یا علوم یا فلسفه باشد، مستقیماً سبب توانایی و دارایی نمی‌شود.

تحت سلطهٔ خود قرار دهد [متکاملتر است؟] مثل امروز که می‌گوییم دو ابرقدرت وجود دارند. امروز دنیا بر همین مقیاس است. وقتی می‌گویند «جامعهٔ پیشرفته» در درجهٔ اول آمریکا و شوروی به نظر می‌رسند به این علت که آنها ابرقدرت هستند مافوق همهٔ قدرتهای جامعه‌های دیگر، و پیشرفت همین است و چیز دیگر نیست.

ممکن است پیشرفت بر اساس آگاهی علمی توجیه شود. آگاهی علمی غیر از جنبهٔ فنیِ فقط است، چون فن یک رشته از علم است و همهٔ علوم نیست. مثلاً اگر جامعه‌ای در پزشکی خیلی پیشرفت کرده باشد، این امر ملاک قدرتش نسبت به جامعهٔ دیگر نمی‌شود. ممکن است بهترین اطبای چشم و بهترین جراحان در آن جامعه وجود داشته باشند و مثلاً سرطان را در آنجا معالجه کنند، ولی این هرگز ملاک ابرقدرتی نمی‌شود.

همچنین ممکن است بگوییم اصلاً ملاک پیشرفت چیز دیگر است و آن امور معنوی و انسانی است. بشر هرچه بیشتر به سوی آزادی (یعنی آزادی انسان از طبیعت و آزادی انسان از انسانهای دیگر و آزادی انسان از خودش) پیش برود متکاملتر و مترقی‌تر است. مثلاً ما اخلاق را در نظر بگیریم، اموری که «ارزشهای انسانی» نامیده می‌شود، بگوییم پیشرفت این است که انسانها به مرحله‌ای برسند که از نظر اجتماعی هیچ نیازی نباشد به اینکه قوهٔ مجریه در کارها دخالت کند بلکه مردم به طور خودکار موازین اخلاقی را با یک انگیزهٔ اخلاقی و درونی عمل کنند و قهراً از همین جا [این نظریه] برمی‌گردد به مسئلهٔ تسلط انسان بر خود که این نیز برمی‌گردد به آزادی انسان از انگیزه‌های درونی خودش. آزادی معنوی که ادیان همیشه انسان را دعوت می‌کنند به اینکه بر نفس خود مسلط بشود و از حکومت هواهای نفسانی و شهوات خویش آزاد باشد همین است[1]. بنابراین [آزادی] سه جبهه پیدا می‌کند: آزادی از محکومیت طبیعت، آزادی از محکومیت انسانهای دیگر و آزادی از محکومیتِ ـ به قول عربها ـ حافز یعنی انگیزه‌های درونی خود.

---

۱. ولی ارزشهای انسانی را در آزادی ـ ولو شامل آزادی از هواهای نفسانی و شهوات حیوانی هم باشد ـ نمی‌توان خلاصه کرد. آزادی معنوی صرفاً جنبهٔ تخلیه دارد. برخی از ارزشها جنبهٔ تحلیه و اثباتی دارد مثل ایثار، مهربانی، خدمت. تقوا شرط اساسی سایر ارزشهاست ولی تمام ارزش نیست.

اگر ما بعضی از این امور را ملاک پیشرفت بگیریم، به سادگی می‌شود گفت تاریخ متکامل است. مثلاً اگر ما قدرت را بالخصوص در نظر بگیریم بسیاری از جامعه‌ها را باید گفت «جامعه‌های پیشرفته»، مخصوصاً جامعه‌های غربی مثل آمریکا، چون قدرتشان [نسبت به گذشته] خیلی بیشتر است. یا اگر ثروت را در نظر بگیریم ثروتشان خیلی بیشتر است. ولی اگر مثلاً جنبه‌های انسانی را در نظر بگیریم قدری کمیت آنها لنگ می‌شود، یعنی خود غربیها نیز دیگر مدعی پیشرفت نیستند.

انحطاط غرب

مسئله‌ای که در اینجا طرح کرده است تحت عنوان «انحطاط غرب» که اکنون مسئلهٔ مهمی در دنیا شده است و آن را طرح می‌کنند، ارتباطی با مسئلهٔ قدرت ندارد. درحالی که غرب از نظر تکنیک روز به روز پیشتر می‌رود، همواره صحبت از انحطاط غرب است، و تازه غرب نه فقط با معیار ارزشهای اخلاقی انحطاط دارد [بلکه با برخی معیارهای دیگر نیز انحطاط دارد.] بگذار انحطاط داشته باشد. در شرایطی که روز به روز از نظر فنی قویتر و مجهزتر می‌شود، در حال انحطاطی است که منجر به سقوط آن خواهد شد و به همین دلیل اینها را باید انحطاط گفت؛ یعنی از درون خودش، خودش را دارد می‌خورد و همین سبب اضمحلال و فنا و سقوطش خواهد شد[1]. مؤلف این کتاب کوشش دارد که بگوید این طور نیست؛ درست است که غرب به نسبت تمدن مادی خود ـ که در آن پیشرفت کرده است ـ در مسائل معنوی و اخلاقی پیشرفت نکرده ولی آنقدرها هم که اینها دم از انحطاط می‌زنند انحطاط پیدا نکرده است، و حرفهای هوچی‌گری می‌زند که مثلاً آن استاد دانشگاه

---

۱. ارزش امور معنوی در حدی است که یک جامعه با همهٔ قدرتها و ثروتها و امکانات و علوم و فنون، از درون پوک و خالی می‌شود و خطر سقوط آن را تهدید می‌کند.
سولژنیتسین به نقل امیر طاهری در مقالهٔ «از مجمع‌الجزائر گولاک...» در کیهان... می‌گوید: «غرب به دو مصیبت گرفتار است و به همین جهت تهدید به سقوط می‌شود: یکی خلأ آرمانی، دیگر: جهنم خوشیها.» این خلأ آرمانی که او می‌گوید مربوط می‌شود به مسئله‌ای که ما در کتاب **قیام و انقلاب مهدی**علیه‌السلام طرح کردیم که تکامل انسان در جهت رهایی از وابستگی به طبیعت بیرونی و درونی و انسانهای دیگر و به سوی وابستگی به عقیده و آرمان بوده و خواهد بود.

که قبلاً حقوق زیاد می‌گرفت و در خانه‌اش نوکر و کلفت داشت برای اینکه یک عده مردم بیکار بودند و مجبور بودند بیایند بخور و نمیری از این آقا بگیرند و در خانهٔ او یکی به نام کلفت و یکی به نام نوکر خدمت کنند، حالا که آنها نیستند و خودش باید کارش را انجام بدهد او باید هم بگوید این جامعه خراب شده است. بله، از نظر او جامعه خراب شده است ولی از نظر آن نوکر و کلفت که اکنون آزادی به دست آورده و خودشان برای خودشان آقا هستند این طور نیست. یک سلسله از این‌گونه مسائل را مطرح و خلط مبحث می‌کند.

مسئلهٔ تکامل جامعه یک مسئلهٔ بسیار اساسی است. من در آن وقت که مقالهٔ «قیام و انقلاب مهدی علیه السلام» را می‌نوشتم، بدون اینکه توجه زیادی به این کتاب داشته باشم مسئلهٔ تکامل را طرح کردم. حالا که فکر می‌کنم می‌بینم با اینکه این چیزها را ندیده بودم، مسئله در آنجا با اساس خوبی طرح شده است.

جنبه‌های زیادی هست که این جنبه‌ها را باید از این کتاب ببینیم. اولین چیزی که اینجا طرح می‌کند مطلبی است که از شخصی به نام پروفسور پوویک نقل می‌کند:

> اشتیاق به تفسیر تاریخ چنان ریشه‌دار است که اگر فاقد بینش سازنده‌ای از گذشته باشیم به عرفان یا مشرب کلبی کشانده می‌شویم.

بعد خودش توضیح می‌دهد که:

> مقصود از عرفان خیال می‌کنم نظریه‌ای است که مفهوم تاریخ را خارج از تاریخ در قلمرو حکمت الهی یا مقولهٔ رستاخیز می‌پندارد، یعنی نظریهٔ نویسندگانی چون بردیااف و توین‌بی که آخرین مورخ زمان ما بوده است. مقصود از مشرب کلبی عقیده‌ای است که تاریخ را بی‌معنی یا واجد مفاهیم بالسویه متغیر یا نامتغیر یا معنایی خودسرانه که ما بدان می‌دهیم می‌داند و من نمونهٔ آن را چندین بار نقل کردم.

مؤلف روی یک جمله تکیه می‌کند، اینکه «ما باید بینش سازنده‌ای از تاریخ

داشته باشیم.» این را ما در گذشته، خودمان طرح کردیم که «بینش سازنده از تاریخ» یعنی چه؟ گفتیم یعنی تاریخ چگونه جریانی دارد که اگر ما آن جریان را آگاه بشویم بعد می‌توانیم تاریخ آینده را با استفاده از تجربیات گذشته بسازیم.

بعد نظریاتی را طرح می‌کند که طبق این نظریات بینش ما از تاریخ بینش سازنده نخواهد بود. یکی را بینش کلبی و دیگری را بینش عرفانی می‌نامد. می‌گوید بینش کلبی اصلاً برای تاریخ معنایی قائل نیست و تاریخ را تقریباً مجموعهٔ حوادث بی‌سنت و بی‌قاعده و [مقرون به] هرج و مرج می‌داند. کلبیون گروهی از یونانیان هستند که یک روش زهد منشی خیلی افراطی داشته‌اند. شخصیت خیلی معروفشان دیوژن است و قبل از او استاد دیوژن به نام انتیس تنس است. اینها در واقع از منشعبین سقراط شمرده می‌شوند که بخشی از روش سقراط را به نحو افراطی دنبال می‌کردند؛ و چون سعادت را از درون خود انسان جستجو می‌کنند ملاک سعادت را درون خود انسان و بی‌نیاز از بیرون می‌دانند ـ که خیلی به فکر بودایی نزدیک می‌شود ـ و اینکه باید کوشش کرد تا حد امکان نیازها را از بیرون قطع کرد تا انسان از ناحیهٔ درون خودش حالت غنا و بی‌نیازی پیدا کند.

داستان دیوژن و اسکندر معروف است که بعد از آنکه اسکندر در جایی فاتح شده بود، همهٔ طبقات و از جمله دانشمندان به دیدن او می‌آمدند و تبریک می‌گفتند. دیوژن نیامد. اسکندر گفت: حال که او نیامده ما به سراغ او می‌رویم و رفت. دیوژن در بیابان، لخت و عور آفتاب گرفته بود. اسکندر با سران سپاه می‌رفت. دیوژن از دور صدای سم اسبها را شنید. خیلی تعجب کرد و خودش را نیم‌خیز کرد. اسکندر آمد بالای سر دیوژن و قدری با او صحبت کرد. دیوژن خیلی با بی‌اعتنایی جواب داد. اسکندر گفت: از من چه می‌خواهی؟ گفت: اینکه بروی کنار و سایه‌ات را از سر من کم کنی، چون آفتاب گرفته بودم و تو مانع شدی. اسکندر خیلی متعجب شد و با خود گفت: یعنی تا این حد استغنا و بی‌نیازی! وقتی بیرون آمد، سران سپاه داشتند انتقاد می‌کردند که این مرد احمق... ولی اسکندر خیلی تحت تأثیر قرار گرفته بود و این جملهٔ معروف را گفت که: اگر اسکندر نبودم دوست داشتم دیوژن باشم.

تفسیر الهی تاریخ

و اما آنچه او نظریهٔ عرفانی می‌نامد. اینها همیشه در مسئلهٔ تفسیر الهی تاریخ، موضوع را به گونهٔ خاصی تفسیر می‌کنند که اتفاقاً عکس قضیه است. ما همیشه گفته‌ایم که تفسیر الهی تاریخ اتفاقاً یک نظریهٔ علمی است و نظریهٔ بسیار دقیقی است و علوم هم هرچه پیش رفته آن را تأیید کرده و آن این است که انسان و جامعهٔ انسان در ارتباطش با کل جهان اینچنین نیست که یک حالت مجزا و منفردی داشته باشد؛ به این معنی که انسان و جامعهٔ انسان چه در جهت تکامل خودش ـ که بعد خواهیم گفت این تکامل توأم با امور انسانی و معنوی است که ما این امور را از نظر قرآن «صلاح و تقوا» می‌نامیم: وَ لَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرىٰ آمَنوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماء[1] ـ و چه در جهت خلاف آن، بی‌ارتباط با کل جهان نیست. اگر بشر در جهت کمال و صلاح و تقوای خود و به تعبیر دیگر در راه رضای حق و در راه قرب به حق گام بردارد روشی هماهنگ با جهان دارد و جهان عکس‌العمل موافق با او دارد، یعنی جهان او را تأیید می‌کند و ضامن بقایش می‌شود، و اگر بر عکس در جهت مخالف حرکت کند مثل عضوی در بدن می‌شود که با اعضای دیگر ناهماهنگ است و وقتی یک عضو با اعضای دیگر ناهماهنگ شد ناچار طبیعت کلی بدن آن عضو را حذف خواهد کرد و از بین خواهد برد. و اتفاقاً سازنده‌ترین بینشها همین است.

یادتان هست که در جلسات اول گفتیم اگر ما تاریخ را دارای ضابطه و قاعده ندانیم و به قول کتاب مثل کلبیون فکر کنیم دیگر تاریخ برای ما درس نیست، فقط قضایای تاریخی برای خیال ما غذای خوبی است، مثل افسانهٔ جن و پری است و واقعیات تاریخی دیگر نمی‌تواند درس‌آموز باشد چون ضابطه ندارد که قابل آموزش و به‌کار بستن باشد. و اگر تاریخ ضابطه داشته باشد ولی ضابطه‌اش خارج از اختیار بشر باشد، تاریخ آموزش علمی دارد ـ یعنی یک امر فراگرفتنی است بدین معنی که صرفاً غذای خیال نیست غذای فکر هم هست ـ اما از قبیل اموری است که خارج از اختیار ما می‌باشد و ما فقط می‌توانیم تماشاگر خوبی باشیم. مثل اطلاعی که ما دربارهٔ دورترین کهکشانها داشته باشیم که اثرش فقط این است که ما می‌دانیم در

---

۱. اعراف / ۹۶

آنجا چه خبر است ولی نمی‌توانیم در آن زمینه کاری بکنیم. و اگر تاریخ سنت و ضابطه داشته باشد و این سنت و ضابطه در اختیار بشر باشد ولی عوامل مؤثر در تاریخ اموری از قبیل زر و زور و حتی علم باشد، مثلاً سنت تاریخ بر این باشد که هرجا که زر بیشتر است تفوّق بیشتر است و بقا با اوست یا هرجا که زور بیشتر است بقا و تفوّق از آنِ اوست، در این صورت تاریخ درس می‌آموزد ولی درس بسیار بدی می‌آموزد؛ یعنی کسی که تاریخ را مطالعه می‌کند می‌رسد به اینکه مسئله مسئلهٔ زر و زور است، جامعه یا باید تن به فنا و نیستی بدهد و یا باید برای بقای خود هرچه که زر می‌یابد به آن چنگ بیندازد و هرجا زوری می‌یابد در خدمت خود بگیرد. در این صورت تاریخ می‌شود بدترین معلمهای عالم.

ولی اگر تاریخ براساس سنتها و ضوابط باشد و عوامل مؤثر در این سنتها عوامل انسانی باشد[1] آنوقت است که تاریخ برای ما آموزنده است، معلم است و معلم بسیار خوبی، معلمی که به ما پند و اندرز می‌دهد.

آنها که برای تاریخ بُعد الهی قائل هستند به همین معنا بعد الهی قائلند، نه آنکه معنای الهی این است که هیچ عاملی در کار نیست؛ خدا به طور جبر، به صورت عاملی بیرون از تاریخ و به صورت یک عامل بیرونی می‌آید وضع تاریخ را تغییر می‌دهد، مثلاً یک فرشته از بیرون می‌فرستد که بیاید مجرای تاریخ را عوض کند و بعد برود سر جای خودش بنشیند. این طور نیست. این عامل، خارج از تاریخ هست، داخل آن هم هست. خارج است به معنای اینکه عکس‌العملی است حکیمانه که این جهان در مقابل آن نشان می‌دهد، و داخل است به این معنا که اصلاً تاریخ به صورت یک امر مجزا از سایر اجزاء دستگاه عالم وجود ندارد. قبلاً گفته‌ایم اصل دوم دیالکتیسین‌ها (اصل تأثیر متقابل) معنایش این است که هیچ چیزی به صورت مستقل در عالم وجود ندارد، هر چه در عالم وجود دارد به صورت یک جزء و یک عضو وجود دارد. نظریهٔ مذکور بیش از این نمی‌گوید. بُعد الهی تاریخ معنایش این است که

۱. البته نمی‌خواهیم بگوییم عوامل منحصر، بلکه می‌خواهیم بگوییم عوامل تعیین‌کننده برای جامعه عوامل انسانی باشد یا لااقل عوامل انسانی جزء شرایط اصلی باشد؛ یعنی بدون آنها جامعه نمی‌تواند باقی بماند و پیشرفت کند و اگر پیشرفت هم بکند امری است موقت و پس از مدتی از درون خودش منفجر خواهد شد و از بین خواهد رفت.

جامعهٔ انسانی باید خود را به منزلهٔ عضوی از کل جهان هستی بداند[۱]. در این صورت است که بینش ما دربارهٔ تاریخ بینش سازنده است؛ یعنی آنچه که اینها می‌گویند، درست عکس قضیه است و سازنده‌ترین بینشها همین است. بعد که برسیم به مسئلهٔ تکامل، خواهید دید که اینها در توجیه تکامل، حسابی درمانده‌اند.

تا اینجا این مقدار گفته شد که ما ملاک تکامل را چه اموری بدانیم؟ قدرت بدانیم؟ زر بدانیم؟ زور بدانیم؟ امور مادی بدانیم؟ تکنیک بدانیم؟ آیا امور معنوی را هم قائل باشیم؟ اینها هم بالاخره مجبورند که بگویند جنبه‌های معنوی را نیز باید در نظر گرفت. بعد این بحث مطرح می‌شود که آیا تاریخ هدف دارد یا هدف ندارد؟ نمی‌توانند هدف را مشخص نمایند که اگر هدف دارد هدف چیست؟ لااقل حتی جهت چیست؟ وقتی می‌گوییم «تکامل» به کدام سو تکامل است؟ بعضی طرح می‌کنند که آیا تاریخ مبدئی و منتهایی دارد؟ جایی هست که آخرین حد کمال است؟ مؤلف به این تعبیر نمی‌گوید ولی بعضی دیگر گفته‌اند که کمال وجود ندارد تکامل وجود دارد، چون کمال یک مفهوم استاتیک است و تکامل یک مفهوم دینامیک. تاریخ همین‌طور رو به کمال است ولی خود کمال وجود ندارد، یعنی یک مسیر غیر متناهی است. حال این مسئله را فعلاً طرح نمی‌کنیم.

درماندگی در تفسیر تکامل

بسیار خوب، به قول شما کمال وجود ندارد تکامل وجود دارد. آیا در خود تکامل، راه، مشخص است که ما بگوییم راه چیست؟ در این باره هم حرفی ندارند. می‌گوید هر دوره که پیش بیاید خودش آنوقت نشان می‌دهد که دورهٔ بعد چیست؛ یعنی محتوای تکامل را الآن نمی‌توانیم مشخص کنیم. حال را نسبت به گذشته می‌توانیم حساب کنیم و مثلاً بگوییم آنچه امروز وجود دارد نسبت به گذشته کاملتر است اما الآن نمی‌توانیم بگوییم در آینده چه باید باشد تا از امروز کاملتر بشود. نمی‌توانیم بگوییم [آینده] چیست، خود آینده وقتی آمد مشخص می‌کند. مثل یک قافله که جلویش کاملاً تاریک است، حتی قدم بعد را هم نمی‌داند چیست. یک‌وقت چراغ

---

۱. کل هم که می‌گوید مقصودش منظومهٔ شمسی نیست.

در دست انسان است، دو قدم جلوتر را می‌بیند بعد قدمش را می‌گذارد، و یک وقت هیچ جلویش را نمی‌بیند، آن قدم را که گذاشت خودش تکامل می‌شود. محتوا چیست؟ محتوا را باید همان وقت برایمان معین کند که چیست. و این، درماندن در تفسیر تکامل است.

این، نظریهٔ این کتاب است که همان طور که تاریخ متکامل می‌شود، مورخ و نظریات او هم پا به پای تاریخ متکامل می‌شود و به تعبیر صحیح‌تر فیلسوف تاریخ و نظریاتش هم تدریجاً متکامل می‌شود.

اشکالی که هست این است: ما که اکنون نظر می‌دهیم به تکامل تاریخ و تکامل نظریات فلسفی تاریخ، از هم اکنون باید مقیاسی در دست داشته باشیم که با آن مقیاس بگوییم ایندو متکامل می‌شود. دربارهٔ تاریخ می‌توانیم بگوییم که در هر دوره طبق نظریات فلسفی آن دوره متکامل است، ولی دربارهٔ خود آن نظریات چه معیاری هم اکنون داریم؟ اگر امروز معیاری برای تکامل نظریات فلسفهٔ تاریخ داریم، همان معیارها و یا مانند آنها می‌تواند معیار تکامل تاریخ باشد. صرف اینکه نظریات بعدی در زمان بعد است نمی‌تواند معیار باشد، زیرا اولاً خود مؤلف قائل به تراجع تاریخ است. ثانیاً اگر چنین است باز هم ما نیازی به نظریات معیاری در آینده نداریم، از هم‌اکنون می‌گوییم تاریخ آینده چون متعلق به آینده است آیندگی و تأخّر زمانی‌اش مساوی است با تکاملش. این، نظریهٔ این کتاب بود که انتقاد شد.

ولی مارکسیستها از هم‌اکنون خط سیر آینده را تعیین می‌کنند و آن رسیدن به جامعهٔ بی‌طبقه است. اما البته مارکسیسم که قائل به تطوّر نظریات مطابق تطوّر اجتماع است، نمی‌تواند چنین نظریه‌ای بدهد. در این زمان برای زمان دیگر نظریه دادن، ضد اصول مارکسیسم است.

ما که از طرفی قائل به تکامل تاریخ هستیم، از طرف دیگر فکر و نظر را مشمول قوانین عمومی ماده نمی‌دانیم و از طرف دیگر تاریخ را نتیجهٔ سرشت متکامل انسان می‌دانیم نه تکامل غیرقابل پیش‌بینی ابزار تولید، به آسانی می‌توانیم آیندهٔ متکامل تاریخ را پیش‌بینی کنیم.

اسماعیل خویی مصاحبه‌ای داشته است با شخصی به نام ضرّابی که در آن، این دو نفر به جان هم افتاده‌اند. او این مصاحبه را چاپ کرده است به نام **جدال با مدعی**.

دو قسمت است؛ یک بحث راجع به تکامل و آینده است که مفصل است و بحث دیگر راجع به شعر نو است.

در باب طبیعت نیز گفته‌اند اینکه ما هدف را چه چیز مشخص کنیم، کار بسیار مشکلی است. قبلاً هم بحث بود که ما همین‌قدر می‌توانیم بگوییم حیوانات آن وضعی که فعلاً دارند [از نظر زیستی] نسبت به گذشته کاملتر است ولی نمی‌توانیم خط سیر آینده رامشخص کنیم که اگر حیوانات بخواهند بیشتر رو به تکامل بروند چه باید بکنند. خیلی کار مهمی نیست که کار طبیعت را بخواهند تشریح کنند، ولی در باب تاریخ بحث در بینش سازنده است که بالاخره تاریخ به دست انسان ساخته می‌شود. این اشکال بر نظریهٔ مؤلف وارد است که فرضاً ما چیزی از تکامل آیندهٔ زیستی ندانیم ضرری به جایی نمی‌رساند، و امور زیستی از شعب علوم نظری است و کار علم کشف واقعیات است، جهل به آینده زیانی به حال حاضر نمی‌زند. اما در مورد تاریخ که ما نیازمند به بینش سازنده ـ به قول مؤلف **تاریخ چیست؟** ـ هستیم، جهل به خط سیر تکامل در آینده، جهل به آنچه باید است نه جهل به آنچه خواهد بود. پس ما چگونه می‌توانیم بینش سازنده داشته باشیم؟ ما قافله را می‌خواهیم به «نمی‌دانم کجا» ببریم؛ هم جهل به مقصد است و هم جهل به راه. ما نمی‌خواهیم خودمان را دربست در اختیار جبر قرار بدهیم و بگوییم هر چه خودش می‌شود همان تکامل است. صحبتمان در بینش سازنده است که بینشی پیداکنیم که آن بینش سازنده باشد، یعنی نقش ما را در تکامل [تاریخ مشخص نماید.] چطور می‌شود که ما آینده‌مان هیچ مشخص نباشد، یعنی نفهمیم که کجا می‌خواهیم برویم [و در عین حال گام برداریم؟!] مثل این است که بخواهیم قافله‌ای را حرکت بدهیم و خودمان ندانیم به کجا می‌خواهیم برویم. نه مقصد را می‌دانیم و نه راه را، می‌گوییم یک قدم برمی‌داریم بعد خودش مشخص می‌شود. نمی‌دانیم اول، راه مشخص می‌شود بعد قدم برمی‌داریم یا اول قدم برمی‌داریم بعد راه مشخص می‌شود. آخرین حرفی که می‌زند از همین جا ناشی شده است که بالاخره ما تکامل را چه می‌دانیم؟ می‌گوید: «رشد امکانات انسان» که در نهایت برمی‌گردد به مسئلهٔ قدرت. این نظریه، ایرادهایی دارد که بعداً گفته خواهد شد.

□

ـ می‌گوید: ... قوانین تاریخ به منزلهٔ قوانین طبیعت به شمار می‌رفت.

یعنی می‌خواستند تاریخ را با طبیعت تطبیق بدهند نه طبیعت را با تاریخ. می‌گوید دانشمندان قرن نوزدهم دو عمل متناقض انجام می‌دادند: از یک طرف می‌گفتند تاریخ، جزئی از طبیعت است و از طرف دیگر می‌گفتند در تاریخ پیشرفت است. ایندو با هم ناسازگار بود، زیرا در طبیعت تکامل نبود ولی در تاریخ تکامل بود. بعد می‌گوید نظریهٔ داروین که پیدا شد ـ که در طبیعت هم قائل به تکامل شد ـ قهراً توافقی حاصل شد ولی باز هم اینها با همدیگر فرق می‌کند از دو جهت: یک جهت اینکه تکامل طبیعت آنقدر بطیء است که در طول چندین هزار سال که ما سراغ داریم، از نظر زیستی هیچ‌گونه تغییر و تکاملی در انسان پیدا نشده و حال آنکه از نظر اجتماعی و تاریخی فوق‌العاده تحولات پیدا شده است. و بعلاوه در تکامل طبیعت، عامل انتقال مرحلهٔ قبل به مرحلهٔ بعد عوامل وراثتی است و در جامعه عوامل اکتسابی، یعنی هیچ جنبهٔ زیستی ندارد و این‌طور نیست که یک جامعه که پیشرفت کرد نسل بعد این جامعه که می‌آید با حالت پیشرفته متولد می‌شوند، بلکه اینها باز باید یاد بگیرند، یعنی امکانات موجودی که هست باید به آنها منتقل بشود. بنابراین میان تکامل تاریخ و تکامل طبیعت اختلاف است.

□

توین‌بی، مورخ انگلیسی که دو سه سال پیش فوت کرد، در مقدمهٔ کتاب **محاکمهٔ تمدن** پیروزمندانه می‌گوید: «گذر تاریخ به حکمت الهی سوق می‌یابد.» می‌خواهد بگوید تاریخ در نهایت امر به این سو است که باید تفسیرش تفسیری از قبیل تفسیر حکمت الهی باشد. درست عکس نظریهٔ مورخین از قرن هجدهم به این طرف که در این دوره، تاریخ بیشتر از حکمت الهی دور می‌شد، چنانکه مؤلف هم نظرش همین است و آن تفسیر را «تفسیر عرفانی» می‌نامد. توین‌بی چنین اعتقادی داشته و این خیلی جالب است. می‌خواهد بگوید هرچه که نظریات شناخت در باب تاریخ جلو می‌رود، به آن سو نزدیکتر می‌شود و تفسیرها بیشتر جنبهٔ حکمت الهی به خود می‌گیرند. خود مؤلف نیز نظرش این است که تدریجاً چاره‌ای نیست از اینکه تاریخ را باید با موازین حکمت الهی توجیه کرد.

□

حرکت جامعه بعد از تضادها

از جمله حرفهایی که به مارکسیستها ایراد می‌گیرند و آنها جواب ندارند همین است که اینها در باب تاریخ معتقدند که جامعه‌های سرمایه‌داری جبراً به جامعه‌های سوسیالیستی منتهی می‌شوند و جامعهٔ سوسیالیستی هم به نهایت خودش که جامعهٔ کمونیستی و جامعهٔ بی‌طبقه است منتهی می‌شود که در آنجا دیگر نه طبقه‌ای هست و نه دولتی. آنگاه سؤال می‌شود که بعدش چه؟ ناچارند برای تاریخ پایانی قائل شوند و پایان قائل شدن برای تاریخ برخلاف اصول مارکسیستی است که مطابق آن، حرکت لازمهٔ ذاتی طبیعت و تاریخ است. ناچارند برای تاریخ یک حالت ایستا قائل شوند و علتش همان مسئلهٔ تضاد است، چون اینها عامل حرکت را همان تضاد می‌دانند. وقتی که جامعه رسید به مرحلهٔ بی‌تضادی و بی‌طبقاتی، عامل حرکت از بین می‌رود. عامل حرکت که از بین رفت، جامعه بی‌حرکت می‌شود.

ولی طبق آن نظریه‌هایی که قائل به این هستند که تضاد آهنگ حرکت را تندتر می‌کند اما علت اصلی حرکت تضاد نیست، بلکه حرکت نتیجهٔ یک میل درونی و ذاتی در همهٔ اشیاء است که میل به تکامل دارند و بنابراین اگر جامعه به حد بی‌طبقه برسد نیز «خیر» (فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ)[1] مسئله‌ای است که باز پیش روی جامعه است، مطابق آن نظریه‌ها جامعه‌ها می‌رسند به مرحله‌ای که فقط در خیرات بر یکدیگر پیشی می‌گیرند بدون اینکه مسئلهٔ تضاد یا تنازع در کار باشد.

مسئلهٔ پایان یا غایت یا کمال تاریخ مسئلهٔ جالبی است. نظریهٔ مؤلف ـ که در صفحهٔ ۲۹ گذشت ـ اگرچه انتقاداتی داشت ولی از یک اشکال فرار کرده بود و آن اشکال بن‌بست در حرکت تاریخ است. اما نظریهٔ مارکسیسم اگرچه آن ایرادها را کمتر داشت ولی دچار نظریهٔ بن‌بست در حرکت تاریخ می‌شود چون رسیدن به جامعهٔ بی‌طبقه، رسیدن به جامعهٔ بدون تضاد است و طبق اصول دیالکتیک رسیدن به جامعهٔ بی‌تضاد رسیدن به سکون و مرگ است. تنها نظریهٔ الهی است که می‌تواند حرکت انسان را به سوی خیرات لایتناهی معنوی توجیه نماید؛ مسئلهٔ یا اَهْلَ یَثْرِبَ لامُقامَ لَکُمْ[2] است. فرضاً انسان برسد به مساوات کامل، تعاون، ایثار، عدالت، ارزشهای

---

۱. بقره / ۱۴۸
۲. احزاب / ۱۳

خودکار اخلاقی و به قول آقایان یگانگی نیکی، زیبایی، راستی، آیا قرنها و صدها قرن در یک مرحله توقف خواهد کرد؟!

□

ما دو تاریخ داریم: یکی وجود عینی تاریخ یعنی همان حرکتی که در جامعهٔ بشری وجود دارد، و دیگر تاریخ به معنی علم تاریخ. یک وقت هست که ما تاریخ به معنی جریان عینی موجود در جامعه را تعریف می‌کنیم. در این صورت باید عبارتمان چنین باشد: «جریان تکاملی تاریخ، پیشرفت به سوی آزادی است.» (او تکامل را در آزادی می‌داند.) و یک وقت تاریخ به معنی علم تاریخ را ـ که به صورت یک دانش درکتابها ثبت می‌شود ـ تعریف می‌کنیم. در این حال باید بگوییم «علم تاریخ یعنی علم پیشرفت به سوی ادراک آزادی» علمی که بتواند ادراک ما را نسبت به آزادی بیشترکند (چون جریان تاریخ همان جریان آزادی است)، به این جهتِ علم و ادراک ما پیشرفت بیشتر بدهد. قهراً باید گفت هدف تاریخ آزادی است. (آکتون چنین حرفی زده است.)

□

بنا بر نظر مارکسیسم، تاریخ حرکتی یکنواخت دارد و رجوع در تاریخ معنی ندارد. یک موجود زندهٔ طبیعی ـ مثلاً یک گیاه ـ هر روز نسبت به روز قبلش رشد بیشتری دارد، یعنی این طور واقع نمی‌شود که یک گیاه برسد به یک مرحله و دوباره برگردد به مرحلهٔ قبل. یک نهالِ امسال، سال آینده رشد بیشتری دارد، سال بعدش رشد بیشتر دارد و...، دیگر نمی‌شود در سال چهارم بازگردد به حال سال اول. در باب تاریخ هم نظریهٔ مارکسیستها چنین است که جامعه در هر وضعی، از وضع قبلی خود متکاملتر است، چرا؟ زیرا تکامل را به صورت تضاد توجیه می‌کنند که جامعه در هر وضعی که هست در درونش تضادی برقرار می‌شود و این تضاد میان عوامل نو و پیش‌برنده و عوامل کهنه و مرتجع می‌باشد و این مبارزه شدت پیدا می‌کند و در نهایت امر جبراً به سود عوامل پیشرو خاتمه پیدا می‌کند و هیچ‌گاه امکان ندارد که به سود عوامل مرتجع به پایان برسد. ممکن است این عوامل، پیروزی عوامل پیشرو را تأخیر بیندازد ولی همیشه به سود اینها خاتمه می‌پذیرد و بعد در یک حرکت جهش‌وار، جامعه دگرگون می‌شود و آن گروه حاکم از بین می‌رود و قهراً این مرحله

کاملتر از مرحلهٔ قبل خواهد بود. بعد او بـه نـوبهٔ خـود ضـدش را در درون خـود می‌پرورد و تضاد جدیدی رخ می‌دهد. آنها می‌آیند و اینها را برمی‌اندازند. مرحلهٔ سوم از مرحلهٔ دوم کاملتر است و همین‌طور. در این فرضیه، تراجع و انحطاط معنی ندارد، یعنی هر نظامی از نظام پیشین خود کاملتر و از نظام بعدی ناقصتر است. جبراً چنین چیزی است.

ممکن است مارکسیستها از نظریهٔ خود دفاع کنند و بگویند: همان طور که در طبیعت فنا و اضمحلال و پیری و فرسودگی هست، در تاریخ هم هست. آن چیزی که در تاریخ نیست بازگشت به عقب است. پیری و فرسودگی غیر از بازگشت به عقب است. هیچ جامعه‌ای به دورانهای توحّش اولیه برنمی‌گردد ولی به نیستی و سـقوط می‌گراید.

اشکال نظریهٔ مارکسیستها این است که طبق قوانین دیالکتیک، جایی برای پیری و مرگ ـ نه در فرد و نه در جامعه ـ نیست. بنابراین نباید در طبیعت و در تاریخ پیری و فرسودگی و مرگ وجود داشته باشد.

نظریه‌هایی که منکر تکامل بودند می‌گفتند اصلاً ما دلیلی نداریم که قـائل بـه تکامل بشویم ولو در مجموع جامعه‌های بشری، و اصولاً ممکن است تاریخ دور بزند. ولی یک نظریهٔ دیگر در باب تکامل ـ که نظریهٔ صحیح هم همین است و این کتاب نیز آن را انتخاب کرده است ـ این است که تاریخ در مجموع خودش رو به تکامل است ولی این بدان معنی نیست که تاریخ مانند قافله‌ای است که دائماً قدم به قدم جلو می‌رود، چون عاملش انسان است نه طبیعت، و انسان یک موجود آزاد و مختار است. تاریخ باید در یک مسیری حرکت کند ولی جامعه گاهی ممکن است به راست منحرف شود و قهراً از هدفش دور گردد، گاهی ممکن است به چپ منحرف شود، گاهی ممکن است از حرکت باز ایستد (چنین نیست که باید هر لحظه حرکت کند؛ ممکن است جامعه یک مدت موقتی حالت ایستا داشته باشد) و گاهی ممکن است برای مدتی به عقب برگردد و مزایای کـمالی خـود را از دست بـدهد ولی در مجموع، حرکت تکاملی دارد[۱]؛ یعنی اگر مجموع حرکتها را در نظر بگیریم حالت

۱. طبیعت، حرکتش بدون وقفه و بدون برگشت و روی خط مستقیم است، برخلاف تاریخ که همهٔ اینها را در ضمن حرکت تکاملی خود دارد.

قافله‌ای را پیدا می‌کند که گاهی حرکت می‌کند گاهی می‌ایستد، گاهی از این طرف می‌رود گاهی از آن طرف، و احیاناً گاهی چند قدم به عقب برمی‌گردد ولی در مجموع همیشه از مبدأ دور و به مقصد نزدیک می‌شود.

این نظریه، نظریهٔ درستی است. مؤلف می‌خواهد این نظریه را انتخاب کند، چون بالاخره نظریهٔ انحطاط تمدنها را نمی‌توان انکار کرد. مسئلهٔ تمدن و انحطاط روم و تمدن و انحطاط یونان مهمترین مسئله‌ای است که برای اینها مطرح است. منتسکیو کتاب مهمش **علل عظمت و انحطاط روم** است. روم در یک مرحله به عظمت رسید و در مرحلهٔ دیگر انحطاط پیدا کرد و از گذشتهٔ خود منحط‌تر شد. بنابراین نظریهٔ مارکسیستها مورد توجه نیست.

□

دور مارپیچی که مارکسیستها [نیز بدان] عقیده دارند، روی حساب آنها در حدی است که به معنی پیروزی موقت نیروهای ارتجاعی و عقب‌برنده می‌باشد ولی این پیروزی موقت است؛ یعنی این طور نیست که نیروهای پیش‌برنده از بین می‌روند، بلکه نیروهای ارتجاعی مقداری انقلاب را تأخیر می‌اندازند، والّا با اصول آنها وفق نمی‌دهد.

□

مصر تمدنی داشته از تمدن هزار سال بعدش خیلی قویتر، و آن تمدن رفت و دیگر برنگشت؛ هزارسال، دو هزارسال گذشت و برنگشت. مسئله‌ای که ما می‌گوییم این است که تمدن، طلوع و افول دارد و این با نظر مارکسیستها جور در نمی‌آید. تمدن طلوع و غروب دارد؛ یعنی در یک جامعه طلوع می‌کند، بعد در آنجا به انحطاط کشیده می‌شود و در جای دیگر طلوع می‌کند. این سخن حضرت رسول است دربارهٔ قرآن؛ می‌فرماید: یَجْری کَما یَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ[1] جریان پیدا می‌کند همان طور که ماه و خورشید جریان پیدا می‌کنند، یعنی اگر از میان مردمی غروب کند همان‌گاه از میان مردم دیگر طلوع می‌کند (مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبّونَهُ)[2]، غروب نمی‌کند ولی از اینها غروب می‌کند. یک وقت حساب

---

۱. **تفسیر عیّاشی**، ج ۱ / ص ۱۱
۲. مائده / ۵۴

قرآن است که آیا قرآن غروب می‌کند یا نمی‌کند؟ قرآن غروب نمی‌کند. ولی یک وقت صحبت جامعه است. جامعه‌ای که می‌بایست از پرتو آن استفاده کند، منحط می‌شود و از بین می‌رود. فرهنگ بشری، فرهنگ انسانی، خود یک امری است. علل این را هم ذکر می‌کنند که چرا یک جامعه این حالت را پیدا می‌کند که وقتی به حالت رشد و کمال می‌رسد [انحطاط پیدا می‌کند.] حتی توین‌بی معتقد است که طبیعتاً باید این طور باشد، گو اینکه می‌گوید می‌توان جلو آن را گرفت.

بحثی است که وقتی جامعه به یک مرحله از کمال رسید عوامل انحطاط (نه عوامل ضدش که می‌خواهد از درونش یک جامعهٔ دیگر بیرون بیاید)، عامل پیری و فرسودگی از درون خودش پیدا می‌شود، جامعه را پیر و فرسوده می‌کند و به انحطاط می‌کشاند. آیا این عوامل انحطاط، جبری است یعنی جلویش را نمی‌شود گرفت ـ مثل پیری در گیاهان و حیوانات که جلویش را نمی‌شود گرفت، فقط می‌شود آن را کمی عقب انداخت و عمرش را قدری زیادتر کرد ولی ما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِکَ الْخُلْدَ[1] هیچ بشری مخلّد نیست، آیا هیچ جامعه‌ای هم مخلّد نیست؟ ـ یا نه، می‌شود جلو اینها را گرفت؟ توین‌بی می‌گوید می‌شود جلو اینها را گرفت، یعنی جامعه را می‌شود نو به نو کرد؛ عوامل کهنگی و فرسودگی می‌آید، جامعه را نو کرد و نو کرد و نگذاشت هیچ‌گاه به انحطاط کشیده شود. به هر حال اینها هیچ‌کدام با نظر مارکسیستها جور در نمی‌آید.

۱. انبیاء / ۳۴

تکامل تاریخ (۲)

این بحث «تکامل و پیشرفت» نشان می‌دهد که خود مؤلف هم در یک بن‌بستی گرفتار است که ما پیشرفت را چه تعریف کنیم و در چه جهتی بدانیم، و قهراً تا مفهوم پیشرفت روشن نشود مفهوم انحطاط روشن نمی‌شود. بعلاوه این نظریه‌ای که بعضی می‌گویند «تمدن غرب رو به انحطاط است» منظورشان چیست؟ در چه جهت در انحطاط است؟ این بحث در اینجا بحث خیلی سردرگمی است.

فرق تام و کامل

در زبان عربی دو لغت نزدیک به یکدیگر داریم، یکی لغت «تمام» و دیگر لغت «کمال» و در مقابل هر دو هم کلمهٔ «نقص» به کار برده می‌شود. می‌گوییم تامّ و ناقص، یا می‌گوییم کامل و ناقص. آیا این دو لغت یک مفهوم و یک معنا دارد؟ تامّ یعنی کامل و کامل یعنی تامّ؟ یا ایندو با همدیگر فرق دارند؟ می‌گویند که ایندو با همدیگر فرق دارند و این نکته‌ای بوده که از قدیم به آن توجه داشته‌اند. از جمله بوعلی در **شفا** به مناسبت خاصی ـ که فلاسفه تقسیمی می‌کنند در موجودات، می‌گویند موجودات بر چند قسمند: یا تامّند یا ناقص یا مستکفی و یا فوق‌التمام ـ این

بحث را مطرح می‌کند که فرق میان تامّ و کامل چیست؟ و همین بحث به مناسبتی در تفسیر آمده یعنی بحث قرآنی شده است، چون در آیهٔ کریمه آمده است: اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ الْاِسْلامَ دیناً[1] (دین شما را کامل کردم و نعمت را تمام کردم). در مورد کلمهٔ «دین» لفظ «اکمال» آمده است و در مورد «نعمت» کلمهٔ «اتمام». تفسیر **المیزان** نیز در ذیل همین آیه این بحث «تمام و کمال» را مطرح کرده که فرق ایندو با یکدیگر چیست؟ من الآن دقیقاً یادم نیست که در تفسیر **المیزان** چه مطلبی هست ولی علی‌الظاهر همین چیزی است که اکنون عرض می‌کنم.

یک شیء اگر مرکّب از یک سلسله اجزاء باشد، چنانچه فاقد یک یا چند جزء از اجزاء لازم باشد می‌گوییم ناقص است، و اگر همهٔ اجزاء را داشته باشد می‌گوییم تمام است. مثلاً یک خانه برای اینکه خانه بشود به اجزائی نیاز دارد از پایه و دیوار و سقف گرفته تا لوازم اوّلی مثل لوله‌کشی و سیم‌کشی. تا وقتی که یک یا چندتا از اینها نباشد می‌گوییم هنوز ساختمان ناقص است. وقتی که همهٔ اجزاء به آخر رسید می‌گوییم الآن این ساختمان تمام است. پس «تمام» را در جایی می‌گوییم که یک «کل» موجود باشد مرکّب از اجزاء؛ وقتی که جامع همهٔ اجزاء باشد به آن می‌گوییم تمام، اگر فاقد باشد می‌گوییم ناقص (در مقابل تمام). بنابراین اگر بچه‌ای متولد بشود در حالی که یک انگشت نداشته باشد یا کور مادرزاد متولد بشود، می‌گوییم ناقص متولد شده ولی اگر این جور نباشد بلکه نقطهٔ مقابلش باشد و همهٔ ارکان و عناصرش وجود داشته باشد می‌گوییم تامْ خلقت متولد شده است.

و اما کاملِ در مقابل ناقص معنی دیگری دارد. یک شیء که از نظر اجزاء تمام است و از این نظر نقصی ندارد ولی بالقوّه می‌تواند چیز دیگری بشود یعنی می‌تواند متحول بشود از مرتبه‌ای و درجه‌ای به مرتبه و درجهٔ بالاتری، مادام که آن مراتب را طی نکرده به آن می‌گوییم «ناقص»، وقتی که مراتب ممکن را طی کند به آن می‌گوییم «کامل». پس «تمام» در مقایسه با اجزاء است و «کمال» در مقایسه با مراتب و درجات. کودکی که تامْ خلقت متولد می‌شود، از نظر انسان بودن ناقص است؛

---

۱. مائده / ۳

یعنی انسان کامل نیست، انسان تمام هست ولی انسان کامل نیست، زیرا هنوز انسانی است که می‌تواند عالم باشد و عالم نیست، می‌تواند صنعتگر باشد و صنعتگر نیست، می‌تواند کارهایی را انجام بدهد ولی هنوز آن کارها را انجام نداده است، همهٔ اینها را بالقوّه داراست، بالقوّه مجتهد است ولی اکنون مجتهد نیست،... چون همه چیز را بالقوّه دارد و هیچ چیز برایش فعلیت پیدا نکرده، باید مراحلی را طی کند تا استعدادهایش به فعلیت برسد. هر وقت استعدادهایش به فعلیت رسید آنوقت به او می‌گوییم «انسان کامل». اگر رسید به مرحله‌ای که تمام استعدادهای انسانی او ـ حال، استعدادهای انسانی هر چه هست ـ به مقام فعلیت رسید به او می‌گوییم «کامل».

این است که در ذیل آن آیهٔ شریفه که راجع به مسئلهٔ خلافت امیرالمؤمنین است (اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی) اساساً به مجموع اسلام به دو دید نگاه شده. از یک دید، دین مجموعه‌ای است از دستورها که از ناحیهٔ خدا یکی بعد از دیگری می‌آید. مثلاً نماز یک دستور است، روزه دستور دیگری است، حج، زکات و خمس هریک دستور دیگری است و هریک از این دستورها نعمتی است برای ما. به اعتبار اینکه آخرین دستور رسیده و مثل این است که آخرین جزء و آخرین خشت این ساختمان گذاشته شده است «اتمام نعمت» گفته‌اند. اما به اعتبار یک امر دیگر «اکمال دین» گفته شده است و آن امر دیگر حقیقت دین است که چیزی است از نوع معارف و معنویت. این دستورها پوششهای دین است، به اصطلاح مقررات ظاهری است، پیکری است که روح آن همان معارف و معنویات است مثل خود توحید و نبوت و امامت. انسان بدون نبوت با فکر شخصی خودش می‌تواند به یک توحیدی برسد اما نه توحیدی که شایستهٔ یک انسان است، بلکه یک توحید ناقص. همچنین هیچ یک از توحید و نبوت بدون اینکه امامت باشد به مرحلهٔ کمال خود نمی‌رسند؛ یعنی نبوت مکمل توحید است، به این معنی که مبیّن توحید است (البته هدف اصلی همهٔ اینها توحید است) و به وسیلهٔ نبوت، آن که روح دین است ـ یعنی توحید ـ کمال پیدا می‌کند و به وسیلهٔ امامت، بیشتر.

پس، از آن نظر که معنویت به آخرین حد و به اوج خود می‌رسد، این طی مراحل است [و کلمهٔ] «اَکْمَلْتُ» [به کار رفته است و] به آن اعتبار که دستوری از دستورهای دین رسیده و این دستور که پس از دستورهای دیگر آمده آخرین خشتی

است که در این ساختمان به کار رفته، کلمهٔ «اِتْمَمْتُ» استعمال شده است.

در اصطلاح ما نیز کلمهٔ «کمال» ـ بنا بر همین تعریف ـ در جایی گفته می‌شود که یک استعداد طبیعی در یک شیء وجود داشته باشد و این استعداد امکان این را که به فعلیت برسد دارا باشد. این امر بالقوّه وقتی که به صورت طبیعی به حال بالفعل در می‌آید (یعنی در طبیعت شیء باشد و به مرحلهٔ فعلیت برسد) هر مرحلهٔ فعلیت نسبت به مرحلهٔ امکان قبلی کمال است چون همان است که به مرحلهٔ وجود و واقعیت می‌رسد، یعنی قبل از این به صورت بطون و به طور مضمر و ضمنی در شیء وجود دارد [و در این مرحله به فعلیت می‌رسد.] مثلاً در یک تخم هندوانه، بالقوّه یک هندوانهٔ واقعی وجود دارد ولی فعلیت ندارد. اما وقتی که ما این تخم را کاشتیم و درست مراقبت کردیم و بعد، از این تخم بوته‌ای به وجود آمد و از آن بوته چندین هندوانه پدید آمد، این همان قوّه است که به فعلیت رسیده و قهراً هر فعلیتی نسبت به قوّهٔ خودش کمال است چون در نهایت، کمال و نقص به وجود و عدم برمی‌گردد کما اینکه فعلیت و قوّه هم به وجود و عدم برمی‌گردد، یعنی نیستی‌ای که امکان هستی دارد تبدیل به هستی می‌شود.

بنابراین ما تکامل جامعه را این جور می‌توانیم تعریف کنیم: [به فعلیت رسیدن] استعدادهای فطری‌ای که در جامعه هست و می‌تواند به مرحلهٔ فعلیت برسد. باکشف استعدادها فعلیت را می‌توان به دست آورد کما اینکه با شناخت فعلیت گاهی استعدادها [کشف می‌شود.][1] البته این را ما به طور جزم نمی‌گوییم که همیشه قبلاً (قبل از مرحلهٔ فعلیت) قوّه و امکان را می‌توان به دست آورد و از امکان فعلیت را، زیرا گاهی تشخیص آن خیلی مشکل است. و گاه انسان در خودش استعداد یک امری هست و خودش از استعداد خودش بی‌خبر است، بعد که حادثه‌ای پیش می‌آید این استعداد، خودش را نشان می‌دهد یعنی به مرحله‌ای از فعلیت می‌رسد و تازه

۱. آیا به وسیلهٔ کشف استعدادها می‌توان فعلیت آینده را شناخت؟ آیا به وسیلهٔ شناخت فعلیت، استعداد کشف می‌شود؟ انسان نمی‌تواند بدون تجربه و عمل استعداد خود را کشف کند، در عمل غالباً خود را کشف می‌کند. ولی انسان با یک جرقهٔ عملی می‌تواند میزان استعداد خود یا دیگری را کشف کند (داستان بوعلی و بهمنیار و خواستن آتش از همسایه).

انسان وجود این استعداد را ـ و در واقع خودش را ـ کشف می‌کند، و کمتر کسی است که [قبل از آنکه دست به کاری بزند استعداد خود در آن کار را دریابد.] مثلاً یک نویسنده قبل از اینکه دست به نویسندگی بزند استعداد خودش را در نویسندگی کشف نمی‌کند، بلکه همین‌قدر که دست به قلم می‌برد می‌بیند که استعداد دارد.

بنابراین، تعریف تکامل روی این حسابها تا اندازه‌ای روشن می‌شود ولی کشف این مطلب که کمال انسان در چیست و کمال جامعهٔ انسان در چیست، می‌توان گفت مسئله‌ای است که هنوز دربارهٔ آن لااقل وحدت نظر پیدا نشده است. این است که مسئلهٔ تکامل خیلی مشکل می‌شود. اصلاً ما چرا بحث را روی جامعه ببریم، از اول روی خود انسان و فرد ببریم که ساده‌تر است[۱]. در این صورت نیز هنوز نظریهٔ واحدی در جهان برای کمال انسان پیدا نشده. به عبارت دیگر انسان کامل چه انسانی است؟

انسان کامل

در یکی دو سال پیش حدود پانزده سخنرانی در مسجد جاوید و غیره کردم راجع به مسئلهٔ «انسان کامل» که اصلاً انسان کامل یعنی چه و تعریفش چیست؟ انسان با چه چیز «انسان کامل» می‌شود؟ کلمهٔ «انسان کامل» از اصطلاحاتی است که عرفا برای اولین بار خلق کردند و می‌گویند محیی‌الدین عربی اول کسی است که این اصطلاح را به کار برده است و ما چند کتاب به نام **الانسان الکامل** در عرفان داریم. فیلسوفان انسان کامل را یک جور تعریف می‌کنند، عارفها جور دیگری تعریف می‌کنند، فیلسوفان جدید هر گروهی جور دیگری و به سبکهای مختلف تعریف می‌کنند، مارکسیستها جور دیگر تعریف می‌کنند و اگزیستانسیالیستها به گونهٔ دیگر. این از آن جهت است که اصلاً کمال انسان هنوز مشخص نیست که انسان کامل یعنی چه؟ فلاسفهٔ قدیم بیشتر روی کلمهٔ «حکمت» یعنی دانش فکر می‌کردند. آنها چون جوهر انسان را عقل می‌دانستند و بس و غیر عقل از جوهر انسان را ـ هر چه بود ـ تبع و طفیلی می‌دانستند، کمال انسان را در کمال عقل یعنی در کمال تعقل به معنی کمال

۱. همان اشکالی که در شناخت انسان کامل و معیارهای آن هست، به طریق اولیٰ در شناخت جامعهٔ کامل هست.

«دریافت» می‌دانستند و می‌گفتند «انسان کامل» یعنی انسان دانا، انسانی که حداکثر آنچه ممکن است دانا باشد، به این معنا که لااقل نظامات کلی جهان را دریافت کند، هستی را از اول تا آخر [دریابد،] ولو این امر به طور جزئی و فرد فرد امکان‌ناپذیر است ولی صورت کلی هستی را بتواند در ذهن خود منتقش کند. پس جوهر انسان عقل است و کمال انسان در ادراک و دریافت عقلانی است و بنابراین انسان کامل انسانی است که به کمال عقل رسیده باشد. قهراً روی حساب آنها جامعهٔ کامل هم جامعه‌ای است که دریافت عقلی و فکری‌اش هر چه بیشتر باشد. مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون «مدینة الحکماء» است (چون افلاطون چنین نظری داشته). هر چه که افراد جامعه به سوی حکمت و دانایی و فرزانگی سوق داده شوند جامعه کمال بیشتری پیدا می‌کند. این، تعریفی است که فیلسوفان کرده‌اند [1].

حال آیا خود این تعریف کامل است یا نه؟ در اینکه در این تعریف، جزئی از حقیقت هست شکی نیست؛ یعنی کمال انسان را بدون کمال حکمت و دانش و دانایی نمی‌شود در نظر گرفت. اگر نگوییم تمام کمال انسان در دانایی است لااقل رکنی از کمال انسان در دانایی هست. در کلمات حضرت امیر در **نهج‌البلاغه** جزء اموری که برای جامعهٔ زمان حضرت حجت ـ که از نظر اسلام جامعهٔ کامل و جامعهٔ ایده‌آل انسان است ـ ذکر شده است می‌فرماید: وَ یُغْبَقونَ کَأْسَ الْحِکْمَةِ بَعْدَ الصَّبوحِ [2]. یک اصطلاح تقریباً شاعرانه و غزلسرایانه است. «صبوح» جام بامدادی را می‌گویند و «غَبوق» جام شبانه را. حافظ می‌گوید:

می صبوح و شکر خواب صبحدم تا چند
به عذر نیم‌شبی کوش و گریهٔ سحری

می صبوح یعنی میی که میگساران صبحگاهان می‌خورند و می غبوق یعنی میی که شامگاهان می‌خورند. می‌فرماید: وَ یُغْبَقونَ کَأْسَ الْحِکْمَةِ بَعْدَ الصَّبوحِ جام حکمت را غبوق و بعد از صبوح می‌نوشند، یعنی صبح و شام غرق در حکمت هستند، هر صبح و هر شب جام حکمت می‌نوشند.

عرفای ما کمال انسان را در کمال حکمت به این معنا که حکما می‌گویند

۱. جامعهٔ کامل از نظر فلاسفه یعنی جامعهٔ فیلسوف.
۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۴۸

نمی‌دانند[1]. آنها اولاً قبول دارند که حکمت به معنی «دریافت» کمال انسان است ولی نه دریافت عقلانی و فکری و استدلالی، بلکه دریافت شهودی؛ یعنی در نوع دریافت بحث دارند. مقصود حکیم از «دریافت» دریافت فکری و استدلالی و مدرسه‌ای است، مثل دریافتی که انسان در علوم طبیعی یا ریاضی با دلایل [مطلب را] می‌فهمد. ولی عرفا این دریافتها را دریافتهای ناقص تلقی می‌کنند و می‌گویند دریافت حقیقی دریافت حضوری و شهودی است، دریافتی است که انسان بتواند با تصفیهٔ خود، هستی را در درون خودش شهود کند.

و ثانیاً گذشته از اینکه نوع دریافت را قبول ندارند نوع کمال را هم در صِرف دریافت از آن جهت که دریافت است نمی‌دانند، در رسیدن به حقیقت می‌دانند. آنها می‌گویند اولاً کشف حقیقت کمال انسان نیست، وصول به حقیقت کمال انسان است. و ثانیاً وصول به حقیقت است نه حقایق، و حقیقت مطلق هم ذات خداوند است. پس کمال انسان در این است که حلقهٔ هستی انسان متصل بشود به حلقهٔ ربوبیت، یعنی این قطره به آن دریا متصل بشود. آنها هم حرفهایی دارند که در این زمینه ما در همان جلسات، مفصل بحث کردیم.

در نظریاتی که بعد جدیدیها آوردند نظریات مختلفی ظهور کرد. بعضی اساساً کمال انسان را در قدرت تشخیص دادند، گفتند کمال یعنی قدرت و قدرت یعنی کمال، انسان کامل یعنی انسان قدرتمند و قهراً جامعهٔ کامل یعنی جامعهٔ قدرتمند، انسانیت کامل یعنی انسانیت قدرتمند. و امثال بیکن از علم تعبیر قدرت کردند؛ یعنی علم را فقط به عنوان یک قدرت شناختند و گفتند هر علمی که به انسان قدرت ندهد آن علم نیست، علمی که به تو قدرت و توانایی می‌دهد [علم است.] در نتیجه «توانا بود هرکه دانا بود» شعار قرار گرفت و قهراً دانایی آن دانایی است که توانایی باشد. اگر یک دانایی ـ ولو اینکه دانایی خیلی زیادی باشد ـ به تو توانایی ندهد این دانایی به دردت نمی‌خورد، باید دانایی‌ای داشته باشی که به تو توانایی بدهد. و این بود که مسئلهٔ علوم تجربی و علوم فنی و علومی که به بشر توانایی داد، مطرح شد.

---

۱. نظریهٔ عرفای اسلامی بر دریافت حقیقت است (نه حقایق)، آنهم دریافت عینی و شهودی نه ذهنی و فکری.

ـ آیا این توانایی، توانایی معنوی را هم شامل می‌شد؟

خیر، آنها به توانایی معنوی نظر نداشتند. از «کمال» به توانایی تفسیر کردند و قهراً علمی را علم دانستند که توانایی باشد. بعضی نیز گفتند کمال در توانایی است ولی توانایی را محدود به توانایی فنی نکردند، مسئلهٔ توانایی اراده را مطرح کردند، اینکه انسان یک ارادهٔ توانا داشته باشد که در مقابل اراده‌اش چیزی [مانع نباشد،] یک استقامت فوق‌العاده و یک ارادهٔ آهنین. بعضی کمال را در آزادی تفسیر کردند. بعضی کمال را در برابری توصیف کردند که انسان کامل انسانی است که با انسانهای دیگر برابر باشد، نه بردهٔ انسانی باشد و نه مالک انسانی، پس کمال یعنی برابری و وقتی انسانها به برابری برسند به کمال رسیده‌اند.

البته با قبول هر یک از اینها قهراً آن امور دیگر از بین می‌رود. مثلاً می‌گویند برابری برسد، بگذار آزادی از بین برود. تقریباً می‌شود گفت که در انسان کامل مارکسیسم چنین چیزی هست؛ یعنی مارکسیستها فکر می‌کنند آن موضوعی که انسان را ناقص می‌کند و به قول هگل و بعد به قول اینها «خود» انسان را از او می‌گیرد و با خودش بیگانه می‌کند مسئلهٔ مالکیت و مسئلهٔ استثمار و این جور مسائل است و انسان کامل یعنی انسان به خود بازآمده، و انسان به خود بازآمده انسانی است که نه استثمار کند و نه استثمار شود، انسانی است که [با انسانهای دیگر] برابر باشد. در واقع اینها به کمالی در مورد انسان قائل نشده‌اند، به رفع نقصها قائل شده و گفته‌اند در اثر مالکیت و استثمار یک نوع کاستیها و کمبودیها در فرد پیدا می‌شود؛ این را از بین ببریم تا برگردد به حال اول، و این کمال است. یا اگزیستانسیالیستها بیشتر تکیه‌شان روی مسئلهٔ آزادی و مسئلهٔ مسئولیت است.

ـ در آن قسمتها انسان کامل را می‌توانستیم مستقل از دیگران تعریف کنیم اما در اینجا وقتی ما برابری را مطرح می‌کنیم معنی ندارد که بگوییم انسان با خودش برابر باشد، در واقع در رابطه‌اش با مجموعه باید...

درست است. به همین جهت بود که الآن عرض کردم که آنها در واقع به یک

نوع کمال در انسان قائل نیستند بلکه می‌گویند انسان چون در جامعه است که به کسری و کاستی می‌رسد، جامعه باید درست بشود. آن همان کمالش است و کمالش چیز دیگری نیست. البته در اینجا خیلی مسائل دیگر مطرح است. مثلاً نظریهٔ روسو هم تقریباً چنین نظریه‌ای است. روسو معتقد است که جامعه به طور کلی انسان را فاسد می‌کند. چون او نظریهٔ طبیعی دارد و معتقد است که انسان در طبیعت، کامل است و در جامعه فاسد می‌شود؛ یعنی انسان در طبیعت، خودش است با حقیقت خودش، در جامعه که می‌آید جامعه انسان را فاسد می‌کند. از نظر روسو انسان مدنیّ بالطبع نیست بلکه منفرد بالطبع است، اجباراً اجتماع را انتخاب کرده و همین انتخاب اجباری او را فاسد کرده است و هرچه انسان بتواند به طبیعت برگردد به سوی کمال باز می‌گردد. پس مدینهٔ فاضله و جامعهٔ ایده‌آل جامعه‌ای است که فرد تا آخرین حد ممکن، اصالت و استقلال و رابطهٔ خود را با طبیعت حفظ کند و کمتر تحت تأثیر جامعه قرار گیرد.

غرضم این جهت بود که ما می‌بینیم این مسئله که کمال فرد در چیست و به عبارت دیگر کمال انسان قطع نظر از جامعه در چیست، هنوز مشخص نشده. این آقایان که مسئلهٔ پیشرفت را ـ که همان مسئلهٔ تکامل است و خودشان هم گاهی می‌گویند تکامل ـ مطرح می‌کنند، اولاً بگویند که کمال انسان به چیست؟ تا کمال مشخص نشود و تا مقصد و راه مشخص نشود تکامل معنی ندارد. الکسیس کارل در کتاب **انسان موجود ناشناخته** تا اندازه‌ای در این زمینه بحث کرده که برای این مسئله به آنجا هم باید مراجعه کرد. ویل دورانت هم در یکی دو بخش از کتاب **درسهای تاریخ** در این زمینه خوب و مفصل بحث کرده است. کتاب **جدال با مدعی** نیز همین بحث تکامل را مطرح کرده. ولی هیچ‌کدام از اینها سر رشتهٔ مطلب را به دست نداده‌اند که این پیشرفت که ما می‌گوییم یعنی چه؟

ملاک تکامل

اینها اول باید دربارهٔ خود پیشرفت (تکامل) سخن بگویند. مثلاً بگویند که مقصود ما از تکامل این است که در رابطهٔ انسان با طبیعت هر چه بیشتر انسان بر طبیعت مسلط شود و از اسارت طبیعت آزاد گردد. ولی این را نمی‌گویند چون در جای دیگر به

اشکال برخورد می‌کنند. اگر اینجا این‌طور بگوییم، تکامل جامعه در فن و تکنیک خلاصه می‌شود؛ یعنی اگر کمال انسان را در تسلط انسان بر طبیعت ـ که نقطهٔ مقابلش اسارت انسان در مقابل طبیعت است ـ بدانیم، این کمال قهراً در علم (البته علوم فنی و تکنیک) خلاصه می‌شود. بشر گذشته در مقابل طبیعت خیلی اسیر بود؛ در مقابل بیماریها، طوفانها و سیلها، در مقابل گرما و سرما بیچاره بود. ولی بشر امروز بدون شک یک قدرت و تسلطی پیدا کرده. اولاً اسیر یک منطقهٔ خاص نیست، با این وسایل نقلیه‌ای که هست از جایی به جایی نقل مکان می‌کند یا با وسایل فنی محیط را عوض می‌کند. در مناطقی که در قدیم جهنمهای سوزانی به شمار می‌رفت و هیچ انسانی جرأت نداشت در آنجا پا بگذارد بشر امروز با وسائل مصنوع ساختمان می‌کند، آبادی می‌کند، وسایلی در آنجا تهیه می‌کند که انسان در آنجا که هست مثل این است که در بهترین نقاط دنیا زندگی می‌کند.

مرحوم دکتر ناظرزاده یک سال با دکتر امینی به مکه رفته بود. دورهٔ ملک سعود بود. اینها را به کاخ ملک سعود در ریاض دعوت کرده بودند، باغی به وسعت چندین کیلومتر در چندین کیلومتر. می‌گفت انگار یک بهشت شدّاد را در یک جهنم سوزان درست کرده باشند. اطرافش که می‌آمدید و چند قدم آن‌طرفتر کوخهای عجیب و غریب و مردم گرسنه‌ای را می‌دیدید که رمق در بدن اینها نیست و گویی در عمرشان ویتامین نخورده‌اند، می‌رفتی آنجا انگار در یک بهشت رفته بودی. می‌گفت دستگاه تهویه‌ای که در آنجا در زیر درختها و گلها نصب کرده بودند برای اینکه زمین زیاد داغ نشود، گفته‌اند به قدرت این دستگاه تهویه فقط در آمریکا یکی وجود دارد آنهم در ارتش آمریکا. در آنجا ملک فیصل حورالعین‌هایی برای خودش تهیه کرده بود، انواع گلهای دنیا را جمع کرده بود و...

این، وسائل امروز است. وسائل امروز می‌تواند در صحرای ریاض هم چنین جایی را به وجود بیاورد. تسلط انسان بر مبارزه با بیماریها، بر مهار کردن رودخانه‌ها، بر بیرون آوردن معدنهای زیرزمین که مثلاً نفت را از عمق پنج شش هزار متری بیرون می‌کشند، تسلط انسان حتی بر باران و امثال اینها [قابل انکار نیست.] اگر ملاک تکامل تسلط انسان بر طبیعت باشد، قضیه بسیار روشن است و نیز روشن است که جامعهٔ بشری رو به تکامل رفته است.

از این که بگذریم می‌رسیم به رابطهٔ انسان با جامعهٔ خودش که رابطه‌ای باشد براساس آزادی افراد تا آخرین حد امکان. بدیهی است که آزادی مطلق امکان ندارد در جامعه باشد. لازمهٔ طبیعت جامعه این است که آزادیها محدود شود یعنی آزادی هر فرد به آزادی فرد دیگر محدود گردد، مواهب اجتماعی به طور عادلانه در میان افراد تقسیم شود، نظامات اجتماعی نظاماتی دست و پاگیر نباشد و افراد به حداکثر آنچه که در آن جامعه ممکن است بتوانند به کمال خودشان برسند، یعنی امکانات برای افراد به طور متساوی و در حد کمال امکان فراهم باشد.

مسخ انسان در تمدن امروز

به این معنا نمی‌توانیم بگوییم که جامعهٔ امروز به کمال رسیده. بسا هست در بعضی یا بسیاری از قسمتها جامعه‌های گذشتهٔ دویست سال پیش و سیصدسال پیش و هزار سال پیش خیلی بیشتر از جامعه‌های امروز از این مواهب بهره‌مند بوده‌اند؛ یعنی محدودیتهایی که امروز از نظر اجتماعی به وجود آمده در گذشته نبوده است، مخصوصاً مسئلهٔ آزادی فکری. این خودش یک مسئلهٔ خیلی مهمی است: آزادی انتخاب و آزادی فکری. مقصودم این است که یکی از مواهب برای انسان این است که شرایط برایش فراهم باشد ولی هیچ چیز برای او تحمیلی نباشد. گاهی فکر هم برای انسان تحمیلی است، ذوق هم تحمیلی است، عاطفه هم تحمیلی است و این مصیبت تمدن جدید است. شما ببینید امروز این وسایل ارتباط جمعی ـ و به قول اینها رسانه‌های عمومی ـ دارد انسانها را مسخ می‌کند، یعنی انسانها را آن طور می‌سازند که دل خودشان بخواهد نه آن طور که مصلحت واقعی آنهاست یا مطابق آنچه که انسانها خودشان برای خودشان انتخاب کرده‌اند. وقتی چیزی را بخواهند، دائماً به گوش آدم می‌خوانند، جلو چشم او می‌آورند، آنقدر می‌آورند که اصلاً روح انسان را مسخ می‌کنند و انسان نمی‌تواند غیر از آن فکر کند.

این مسئلهٔ مسخ انسان که در تمدن امروز وجود دارد هیچ زمانی مشابهش وجود نداشته. الآن به شکلی است که هیچ کس در انتخاب هیچ چیزی نمی‌تواند آزادی داشته باشد، با اینکه انسان امروز در یک حد بالاتری از دانش و معرفت قرار دارد. مثلاً انسان می‌خواهد یک لباس انتخاب کند، هزار و یک لِم و کلک و فن

است که آن لباسی را که فلان کارخانه تولید کرده به تن او بپوشانند. آنقدر تبلیغات می‌کنند، آنقدر تلویزیون نشان می‌دهد که وقتی شخص از کنار خیابان رد می‌شود و یک مانکن با هزاران طنّازی در یک فروشگاه است، این بدبخت بی‌جهت به آنجا کشیده می‌شود. نمی‌خواهد آن لباس را بخرد ولی روی این جهت اغفال می‌شود. می‌رود به خیال خودش دو سه کلمه با او حرف بزند، ده دقیقه حرف می‌زند. یک وقت به خود می‌آید می‌بیند که چند تکه لباس هم زیر بغلش است و دارد خارج می‌شود. مجبور است آن را بپوشد. این امر به او تحمیل می‌شود. تازه اینها تحمیلهای خیلی ساده است والّا همه جور فکر و ذوق و سلیقه و عاطفه و همه چیز به مردم به زور تحمیل می‌شود.

این چه کمالی است برای انسان؟! همان چیزی است که خودشان آن را «ازخودبیگانگی» نامیده‌اند. نهایت ازخودبیگانگی در تمدن امروز وجود دارد؛ یعنی در عین اینکه انسان به طور کلی از اسارت طبیعت آزاد شده است ولی همین امر سبب اسارت انسان برای انسان شده به شکل دیگری و به نوعی بردگی منجر شده است به شکل دیگری.

این است که ما در این جهات نمی‌توانیم بگوییم [جامعهٔ انسانها تکامل یافته است.] حتی اگر بگوییم کمال در برابری است، عملاً برابری در هیچ جای دنیا وجود ندارد. در دنیای امروز نابرابری بیش از گذشته است. اگر بگوییم کمال در آزادی است، آزادی در هیچ جای دنیا وجود ندارد. اگر آن کمالاتی را که حکما و عرفا می‌گفتند در نظر بگیریم که کمال انسان در حکمت و در وصول به حق است، آن‌جور مسائل که دیگر هیچ چیزش برای انسان نیست.

این است که در این بحثهایی که اینها می‌کنند ابتدا باید خود کمال و استعدادهای انسان را تعریف کنند و بعد کمال جامعه را که همان کمال انسان است مشخص کنند که جامعه در چه نظامی می‌تواند انسان را به نهایت استعدادهای خودش، به کمال فرهنگی خودش، به کمال اخلاقی خودش، به کمال معنوی خودش برساند. گذشته از اینکه برای پیشرفت و کمال هیچ تعریفی ندارند، «پیشرفت» برای اینها مثل یک امر کورکورانه است که تدریجاً بشر [به نقطه‌ای] می‌رسد. یک وقت هست که انسان از اینجا که حرکت می‌کند یک هدف مشخص و یک مسیر مشخصی دارد و می‌رود.

و یک وقت انسان همین‌قدر جلویش یک مقدار باز است. می‌گوید: کجا می‌روی؟ می‌گوید: عجالتاً به آنجا بروم تا بعد ببینم کجا بروم. آنجا که رفت تصمیم می‌گیرد بعد کجا برود، و همین‌طور.

لهذا مؤلف می‌گوید هدفها تدریجاً متغیر است. هدف که متغیر است راه مشخص نیست. حال از کجا که این پیشرفت باشد؟! آیا به دلیل اینکه ما به آنجا که رسیدیم آنجا تصمیم می‌گیریم؟! اگر پیشرفت را یک امر جبری می‌دانست آنچنان که مارکسیستها دانسته‌اند ـ که این قبول ندارد ـ یعنی می‌گفت هر مرحلهٔ بعدی جبراً نسبت به مرحلهٔ قبلی پیشرفت است و نمی‌تواند پیشرفت نباشد، آن طور که آنها برایش فرمول درست کرده‌اند، اگر چنین می‌بود نوعی برهان فلسفی بود بر پیشرفت، بدون آنکه خود پیشرفت محسوس و ملموس باشد یا آثارش مشاهده شود. می‌گفتیم بسیار خوب، به دلیل اینکه آن مرحله بعد از این مرحله است حتماً پیشرفت است. در آن صورت مسئلهٔ زمان (زمان تقویمی) به این شکل بود که همیشه ما تاریخ را باید در نظر بگیریم، هرچه برحسب تقویم دیرتر پیدا شده نسبت به آنچه که تقویماً مقدم است کاملتر است؛ و این اولاً حرف مفتی است و ثانیاً خود این شخص قبول ندارد. در آن صورت انحطاط نباید در عالم وجود داشته باشد[1] و حال آنکه خود مؤلف انحطاط را قبول دارد، می‌گوید جامعه‌ها به یک مرحله‌ای که می‌رسند به انحطاط کشیده می‌شوند و بعد در جای دیگری می‌بینید که تکامل شروع می‌شود.

بنابراین صرف اینکه آن زماناً بعد از این است نمی‌تواند مقیاس باشد. پس مقیاس دیگری باید داشته باشیم. مثلاً بگوییم از این نقطه رفتیم به آن نقطه، دیدیم قدرتمان بیشتر شد. حالا که قدرتمان بیشتر شد، چون ملاک قدرت است پس ما به کمال رسیدیم. بعد می‌رویم نقطهٔ دیگر، اگر دیدیم به قدرت بیشتری رسیدیم به کمال بیشتری رسیده‌ایم. در این صورت یک معیار در دست داریم. یک وقت ما معیاری در دست داریم به نام قدرت، معیاری داریم به نام حکمت، معیاری داریم به نام آزادی، معیاری داریم به نام برابری. در این صورت می‌توانیم قضاوت کنیم، و الّا همین‌طور بگوییم هدفها تدریجاً [مشخص می‌شود] و وقتی بپرسند جامعه به کدام

۱. اگر تقویم ملاک باشد، انحطاط مفهوم ندارد.

سو می‌رود، بگوییم به «نمی‌دانم کجا» و به «ناکجا آباد» می‌رود ـ که خود اینها می‌گویند و اصطلاحی است که یکی از فرنگیها دارد ـ ولی این کمال است، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که به چه دلیل کمال است؟! اینها می‌خواهند تکامل را نسبت به آینده قبول کنند بدون اینکه راه و مقصد، خط سیر و هدف را نشان بدهند، و این نمی‌شود.

اگر ما بخواهیم قبول کنیم که در آینده تکامل هست، اول باید کمال و تکامل را تعریف کنیم، راه و مقصد را مشخص کنیم. بعد هم دلیل بیاوریم که جامعه در این مسیر و به سوی این مقصد می‌رود تا قبول کنیم کمال است. پس ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که جامعه در آینده رو به کمال می‌رود مگر آنکه قبلاً کمال را کاملاً تعریف کرده و راه رسیدن به آن را مشخص کرده باشیم و بعد بگوییم جامعه در آینده در این راه و به سوی این هدف می‌رود، پس جامعه متکامل است. اما هیچ معیاری برای کمال به دست ندهیم، همین‌قدر بگوییم جامعه رو به پیشرفت است [صرفاً یک ادعاست.] این است که به نظر من یک ابهام اینچنینی در سخنان اینها هست.

ـ این مسئله که گفتید مارکسیستها می‌گویند هر مرحله نسبت به مرحلهٔ قبل پیش رفته است ایرادهایش چیست؟

اولاً این حرف دلیلی ندارد. آنها این سخن را بر مقیاس اصل تضاد می‌گویند و اصل تضاد این است که هرچیزی جبراً در درون خودش ضد خودش را می‌پرورد و بعد کشمکش اضداد پیدا می‌شود و این تضاد براساس تکامل ابزار تولید است و ابزار تولید جبراً تکامل پیدا می‌کند. (بحث مارکسیسم را الآن مطرح نمی‌کنیم، در آینده داریم.) همهٔ این مقدمات مخدوش است و خود نویسنده هم با اینکه تمایل مارکسیستی دارد، این را قبول ندارد و اساساً براساس حرف اینها باید هیچ جامعه‌ای از درون خودش به انحطاط کشیده نشود. اولین دلیل بطلانش این است که با واقعیت تاریخ جور در نمی‌آید. بنا بر نظریهٔ مارکسیستها باید هیچ جامعه‌ای از درون خودش به فساد و انحطاط و اضمحلال کشیده نشود، فقط از بیرون چنین شود؛ نیرویی از بیرون دخالت کند، مانند موجود زنده‌ای که قدرتی از بیرون می‌آید و او را می‌کشد.

مثلاً گیاهی که در حال روییدن است شما ریشه‌اش را می‌کَنید، این امر به طبیعت آن گیاه مربوط نیست. به حساب اینها هیچ‌گاه یک جامعه نباید از درون خودش فاسد و منحط بشود و کارش به انقراض بکشد، بلکه هر جامعه‌ای اگر از یک جنبه به انحطاط کشیده می‌شود از جنبهٔ دیگر به تکامل می‌رسد، بعد کم‌کم آن نیروهای نو و متکاملش پیروزی پیدا می‌کنند و جامعه تولد جدید پیدا می‌کند.

ولی تاریخ عالم این جور نشان نمی‌دهد. تاریخ عالم نشان می‌دهد که تمدنها پیدا شدند، اعتلا پیدا کردند، بعد به انحطاط کشیده شدند و بعد به انقراض و اضمحلال. به هر حال در این باره در آینده بحث خواهیم کرد. خود مؤلف، مسئلهٔ انحطاط را قبول دارد و از این جهت است که نظریهٔ مارکسیستها را قبول ندارد.

□

ـ راجع به این مسئله که فرمودید انسان در رابطه‌اش با طبیعت تکامل پیدا کرده، اگر ما یک بُعدی در نظر نگیریم و بگوییم اگر ما از این جهت تکامل پیدا کرده‌ایم لازمهٔ این تکامل یک چشم‌پوشی‌هایی از آزادیهای این طرف است...

نه، بحث ما این بود که آیا این تکامل همه‌جانبه است یا نه؟ ما که نگفتیم هیچ‌جانبه است. ما گفتیم اگر جنبه‌های مختلف تکامل را در نظر بگیریم، در حالی که از آن جنبه تکامل پیدا کرده، از این جنبه کمال خودش را از دست داده است.

ـ در مجموع تکامل پیدا کرده.

صحبت مجموع نیست که جمع و تفریق کنیم ببینیم آیا در مجموع تکامل پیدا کرده یا تکامل پیدا نکرده. اتفاقاً در مجموع هم این طور نیست. یک وقت هست که ما می‌گوییم جامعه رو به تکامل است، یعنی دائماً در همهٔ جنبه‌ها سود می‌برد. و یک وقت شما می‌گویید نه، از یک جنبه سود می‌برد و از جنبهٔ دیگر زیان، بعد مجموع

سود و زیانها را حساب کنیم ببینیم سود بیشتر بوده یا زیان. حال اگر ما برسیم به همین مسئلهٔ سود و زیان، چنانچه انسان در آنچه که به جنبه‌های انسانی و ماهیت انسانی‌اش مربوط است انحطاط پیدا کند و در اموری که به ماهیت انسانی‌اش مربوط نیست بلکه به یک امر عارضی و خارج از انسانیتش مربوط است پیشرفت کند، آیا کدام‌یک کمال است؟ آزادی جوهر انسان است، واقعیت انسان است، خود واقعی انسان است. مثلاً آدم بخیل و ممسک دائماً پول جمع می‌کند ولی برای او یک حالت خودفراموشی پیدا شده و پول برای او هدف شده است، به جای اینکه برای خودکار کند برای پول کار می‌کند، به جای اینکه پول را وسیلهٔ خودش قرار دهد خودش را وسیلهٔ پول قرار می‌دهد. دائماً بر پول می‌افزاید و از خودش کاسته می‌شود. حال به نظر شما یک انسان فقیر منیع الطبع و بی‌اعتنا به پول ارزش بیشتری دارد یا یک انسان میلیونر پولداری که می‌تواند مثل این تهران را بخرد ولی یک چنین حالتی دارد، یعنی انسانیتش را از دست داده ولی پول جمع کرده؟ گفت:

آن که از دونان به منت خواستی   بر تن افزودی و از جان کاستی

حال اگر انسان بر تن بیفزاید و از جان بکاهد چگونه است؟ این که سود و زیان پولی نیست که بخواهیم به عدد حساب کنیم بگوییم اگر از تجارت ضرر کردم از ملّاکی استفاده کردم، حسابش روشن است، جمع و تفریق می‌کنم، می‌گویم اینجا یک میلیون تومان ضرر کردم، آنجا یک میلیون و پانصدهزارتومان درآمد داشتم پس پانصدهزارتومان استفاده کردم. اینجا امور کیفی است، با اینها نمی‌شود قیاس کرد. سعدی خوب حرفی می‌زند: انسان زیر بار منّت می‌رود و از کسی پولی می‌گیرد؛ بعد خودش را چاق می‌کند در حالی که روح خودش را خوار و ذلیل کرده است. اینجا ما مقیاس واحدی نداریم که ایندو را در ترازو بگذاریم. ولی آیا وجدان بشر چه می‌گوید؟ می‌گوید بهتر است از جان کاسته شود و بر تن افزوده گردد؟ یا می‌گوید اگر امر دائر میان ایندو شد بگذار انسان، فقیر و ضعیف و لاغر بماند ولی مناعت و شخصیتش را حفظ کند؟

اگر بنا باشد انسان در تکنولوژی پیش برود ولی انسانیتش را از دست بدهد ـ و جوهر انسانیت هم به قول اینها همان آزادی و انتخاب باشد، یا به حساب ما همان معنویت و عواطف انسانی باشد ـ [نه تنها تکامل پیدا نکرده بلکه رو به انحطاط هم

رفته است.] بشر تکنولوژی‌اش پیش می‌رود، هواپیما می‌سازد، قدرتش زیاد می‌شود، شهری را با یک بمب خراب می‌کند، ولی عاطفهٔ انسانی، آزادمنشی و گوهر انسانیت را از دست می‌دهد.

پس اولاً بحث ما روی مجموع نبود؛ بحث ما این بود که تکامل را یکجانبه نمی‌شود در نظر گرفت، همه‌جانبه باید در نظر گرفت. و ثانیاً نمی‌توانیم بگوییم در مجموع [بشر تکامل پیدا کرده است.]

شما یک ابوذری را در نظر بگیرید. می‌بینید انسانی با لباسهای بسیار ژنده، مشک کهنه‌ای به دوش انداخته و روی شتر لاغری سوار است و بقچه‌ای هم دارد که کمی نان خشک در آن است. اما این آدم موج می‌زند از انسانیت. معاویهٔ زمان نمی‌تواند روح او را خاضع کند. اگر آسمان به زمین بیاید برای اینکه یک کلمه دروغ به زبان این آدم بیاید، نمی‌آید. یک پارچه صداقت، امانت و معنویت است، یک پارچه شخصیت و حریت است اما با یک چنین زندگی: او هست و یک کوزهٔ آب و یک دستمال نان و یک کوخی که ارزش نشستن ندارد. اما بیایید یک انسان خیلی عالی مقام غبغب انداختهٔ امروزی را در نظر بگیرید که می‌آید پشت یک فرستنده به عنوان گویندهٔ رادیو دائماً دروغ پراکنی می‌کند، یعنی یک دستگاه چندین میلیون تومانی در اختیار اوست اما با این دستگاه چه می‌کند؟ جز مسخ کردن و منحرف کردن فکر مردم کاری ندارد. حال کدامیک بهتر است؟ آدم خوب است ابوذرِ آن گونه باشد، همان شتر لاغر و همان کوزهٔ سفالین را داشته باشد، یا همین آدم باشد با ماشین آخرین سیستم و با عالیترین لباسها و آخرین مدها و گرانترین عطرها و یک دستگاه چندمیلیون تومانی هم در اختیارش باشد؟ کدامیک کامل است؟

نمی‌شود کمال را در علم، آنهم علم طبیعی و در فن و تکنولوژی [خلاصه کرد] و دائم گفت: پیشرفت. یکی از گمراه‌کننده‌ترین حرفها همین مسئلهٔ «پیشرفت» و «ملتهای پیشرفته» است، و پیشرفتگی را هم ما در ابزار خلاصه می‌کنیم. روی این حساب، انسان خودش دیگر وجود ندارد، فقط مسئلهٔ ابزار مطرح است[1].

---

۱. پیشرفت انسان یا ابزار انسان؟ ممکن است گفته شود که دو نوع پیشرفت داریم: پیشرفت تمدن و پیشرفت فرهنگ. آنچه ملاک پیشرفت واقعی است، پیشرفت فرهنگ است نه تمدن.

ـ از نظر آزادی در انتخاب، می‌توانیم بگوییم که در قدیم آزادی در انتخاب بوده منتها موارد انتخاب خیلی کم بوده و از آن نظر محدودیت بوده است. مثلاً در قدیم شخص هر شغلی را که می‌خواسته انتخاب کند آزاد بوده، منتها در دسترسش نبوده.

درست است ولی آن که جوهر انسان است انتخاب است. اما اینکه انسان سر دوراهی باشد یا سر ده راهی، از دو راه یکی را انتخاب کند یا از ده راه، این در جوهر انسان که انتخاب و آزادی است تأثیری ندارد.

ـ منظورم این است که در قدیم مثلاً اگر کسی می‌خواست درس بخواند، در این کار آزاد بود ولی نمی‌توانست.

امکانات برایش نبود. قبول داریم. آن جنبهٔ دیگر قضیه است. برمی‌گردد به مسئلهٔ قدرت و توانایی. شما بگویید «آزادی در حیطهٔ قدرت و توانایی»، بگویید در قدیم حیطهٔ قدرت و توانایی محدود بود ولی در آن حیطه آزادی بود، امروز حیطهٔ قدرت و توانایی خیلی وسیع شده ولی در همان حیطه، حتی کمتر از آن حیطهٔ قدیم، آزادی نیست. بسیار خوب، دو مسئلهٔ مقابل یکدیگر است. ما که نگفتیم آزادی یگانه ملاک است و به قدرت کاری ندارد. شک ندارد که بشر امروز از این نظر متکاملتر است. نمی‌شود کمال ناشی از قدرت را ندیده گرفت و گفت کمال ناشی از قدرت کمال نیست. خیر، کمال است ولی در ارزشیابی ـ و به قول اینها در نظام ارزشها ـ اگر بخواهیم حساب کنیم ببینیم آیا تسلط بر طبیعت ارزش بیشتری برای انسان دارد یا آزادی، و از این دو ارزش کدام یک ارزش بیشتری است، اینجا بود که گفتیم اگر امر دائر باشد که بشر از این دو ارزش یکی را انتخاب کند باید آزادی را انتخاب کند نه تسلط بر طبیعت را.

تکامل تاریخ (۳)

این بحثی که به قول خودش دربارهٔ مسئلهٔ «اتحاد عاقل و معقول در تاریخ» در اینجا طرح کرده ـ با اینکه بحث ما دربارهٔ تکامل و پیشرفت در تاریخ است ـ می‌خواهیم ببینیم به چه مناسبت مطرح کرده است. بحثِ به قول او «اتحاد عاقل و معقول» را ـ که مقصود این است که در اینجا آنچه که مورد مطالعه قرار می‌گیرد با خود مطالعه کننده یکی است (در اصطلاح اینها) چون انسان خودِ انسان را دارد مطالعه می‌کند، و به این معنا آن را اتحاد عاقل و معقول می‌نامد ـ از آن جهت مطرح می‌کند که اگر ما تاریخ را صرفاً یک امر عینی ندانیم (کما اینکه صرفاً یک امر ذهنی هم نمی‌دانیم) بلکه در واقع عبارت از رابطه‌ای میان ذهن و عین بدانیم، توجیه تکامل اندکی دشوارتر و مشکلتر می‌شود زیرا در این صورت به دست آوردن معیاری برای تکامل مشکل است.

من بحث را به صورت دیگری طرح می‌کنم. به نظر می‌رسد که خود نویسنده هم در اینجا سردرگم است.

دو معنی برای تاریخ

در باب تکامل تاریخ دو موضوع است که اینها باید از هم تفکیک بشوند. یک وقت تاریخ را به معنای سرگذشت انسان در نظر می‌گیریم [و یک وقت به معنای تفسیر سرگذشت انسان. تاریخ به معنی اول چنانکه] قبلاً هم گفتیم یعنی یک سلسله حوادث عینی و به عبارت دیگر سرگذشت جامعهٔ انسان. جامعهٔ انسان هم یک سرگذشتی دارد و یک عینیتی دارد مانند همهٔ اعیان خارجی دیگر و بالخصوص مانند همهٔ اعیان متسلسل و تاریخ‌دار. همان‌طور که زمین یک تاریخ طبیعی دارد و حیوانات هرکدام یک تاریخ طبیعی دارند، جامعهٔ انسان هم تاریخی دارد و در واقع یک تاریخ طبیعی دارد. یک وقت ما دربارهٔ تکامل تاریخ که بحث می‌کنیم در واقع دربارهٔ تکامل انسان و جامعهٔ انسان بحث می‌کنیم. از این جهت هیچ فرقی نیست میان جامعهٔ انسان و اشیاء دیگر؛ یعنی همین‌طور که مورد مطالعهٔ ما در اشیاء دیگر ـ مثلاً در نباتات ـ یک امر صددرصد عینی است، اینجا هم مورد مطالعهٔ ما جامعهٔ انسان است که امری است صد درصد عینی. اینکه ما خودمان انسان هستیم سبب نمی‌شود که مورد مطالعهٔ ما یک امر ذهنی باشد کما اینکه مثلاً روان‌شناسی با اینکه در آن صد درصد انسان روی انسان ـ روی روان انسان ـ مطالعه می‌کند ولی این دلیل نمی‌شود که امری ذهنی باشد، زیرا وقتی که من مطالعه می‌کنم ذهن دیگران را مطالعه می‌کنم یا ذهن خودم را هم باز به عنوان یک امر عینی مطالعه می‌کنم.

در بحث تکامل جامعه، ما جامعه را مانند یک امر متحول و متکامل در نظر می‌گیریم. آن وقت است که یک سلسله سؤالات اساسی برای ما دربارهٔ جامعهٔ انسان طرح می‌شود که اصلاً تعریف تکامل جامعهٔ انسان چیست؟ اینکه می‌گوییم فلان جامعه پیشرفت کرده، یعنی چه پیشرفت کرده؟ در چه پیشرفت کرده؟ حال شاید مفهوم «پیشرفت» احتیاجی به تعریف ندارد. عمده این است که در هر چه کمال یافته، پیشرفت کرده و جلو آمده، چون گفتیم کمال و نقص به وجود و عدم برمی‌گردد، هرچه که در یک امر ازدیاد پیدا بشود، می‌گوییم کمالِ آن امر است. دربارهٔ کمال و تمام در جلسهٔ پیش بحث کردیم. حال بحث فقط این است که [پیشرفت و کمال] در چه؟

گفتیم یک وقت هست که می‌گوییم جامعهٔ انسان از نظر قدرت و تسلط بر

طبیعت [پیشرفت کرده است.] بله، از نظر علوم، از نظر فنون، از نظر هنر، از نظر روابط اجتماعی که مثلاً در گذشته روابط انسانها با یکدیگر به یک شکل نامطلوب بوده [جامعهٔ انسان پیشرفت کرده است.] حال ملاک آن نامطلوبی چیست، باز خودش بحث است. مثلاً انسانها بعضی، بعضی را برده می‌گرفتند و حقوق دیگران را به خود اختصاص می‌دادند ـ که ما این را «بد» و «نقص» می‌گوییم ـ و هر چه که جامعهٔ بشر جلو آمده این نقصها برطرف شده است، یعنی به سوی آزادی و مساوات پیش رفته است.

اگر چنین باشد، این بحث دربارهٔ خود سرگذشت جامعهٔ انسانی است و نوع خاصی از بحث است و خیلی هم به ضرس قاطع ـ چنانکه بعضی در کلماتشان بود ـ نمی‌شود گفت جامعه رو به تکامل می‌رود، زیرا بدون شک در مسائل فنی یعنی در آنچه که تمدن نامیده می‌شود [و به عبارت دیگر] در دانشهای ریاضی و طبیعی و در بسیاری از دانشهای ادبی، بشر پیشرفت کرده، تسلط بشر بر طبیعت افزونی گرفته است و به این معنا هیچ شکی نیست که جامعه‌های امروز نسبت به جامعه‌های گذشته پیشرفت کرده‌اند. ولی آیا در مسائل انسانی، در مسائل اخلاقی، در عواطف انسانی و در روابط اجتماعی نیز همین‌طور است؟ مثلاً اگر عدالت و ظلم را یکی از معیارها قرار دهیم آیا مجموعاً مظالم بشر بر بشر کاهش یافته یا فزونی گرفته است؟ اینجاست که به ضرس قاطع نمی‌شود گفت [کاهش یافته است.] خود مسئلهٔ اخلاق فردی یک مسئله‌ای است: مسئلهٔ تسلط انسان بر خود و مسئلهٔ اسیر بودن انسان برای خود که مقصود این است که استعدادهای عالی انسان اسیر استعدادهای دانی او باشد، و آنچه که ما از آن تعبیر به بندگی هوای نفس می‌کنیم. آیا از این نظر بشر امروز نسبت به بشر گذشته تکامل پیدا کرده؟ اینجاست که نمی‌شود [به ضرس قاطع قائل به تکامل جامعه شد.] این است که خود اروپاییها هم در این مسئله، بعضی می‌گویند مسلّم است که بشر به نسبتی که در مسائل مادی پیشرفت کرده در مسائل معنوی پیشرفت نکرده است، برخی می‌گویند بشر در این مسائل درجا زده و بعضی می‌گویند حتی انحطاط پیدا کرده است. به هر حال این خودش یک مسئله‌ای است.

در مسائل معنوی نیز معیار به دست دادن، کار آسانی نیست که معیار تکامل چیست؟ ممکن است شما بگویید عدالت. اگر کسی آمد مسئلهٔ عدالت را یک امر

نسبی تلقی کرد (کما اینکه خود این آقایان می‌گویند) دیگر اصلاً تکامل معنی ندارد، زیرا در این صورت یک چیز نسبت به یک شرایط و اوضاع عدالت است و نسبت به شرایط و اوضاع دیگر عدالت نیست؛ آنگاه می‌گوییم این یکی کاملتر است آن یکی ناقص، و خیلی دشوار می‌شود. به هر حال این یک مسئله است و در اینجا می‌بینید که در این زمینه‌ها حرف حسابی ندارند.

تکامل علم تاریخ

اما اگر تاریخ را نه به معنی سرگذشت عینی جامعۀ بشر بلکه به معنی یک علم، یعنی تفسیر این سرگذشت بشر در نظر بگیریم، آنگاه وقتی می‌گوییم «تکامل تاریخ» یعنی تکامل علم تاریخ و این ملازم با تکامل خود تاریخ نیست؛ چنانکه اگر ما بگوییم در قرن بیستم علم شناخت فضا تکامل پیدا کرده ملازم با این نیست که خود فضا هم در قرن بیستم نسبت به قرن نوزدهم تکامل پیدا کرده باشد. عکس مطلب هم ممکن است. ممکن است موضوع علم ترقی و تکامل پیدا کند و خود علم درجا بزند یا عقب برود. پس مسئلۀ دوم مسئلۀ تکامل علم تاریخ است.

آنگاه مؤلف به این مطلب می‌پردازد که معیار تکامل علم تاریخ چیست؟ مثلاً به چه دلیل می‌توانیم بگوییم تفسیرهایی که در نیمۀ دوم قرن بیستم کرده‌اند از تفسیرهای نیمۀ اول قرن بیستم کاملتر است یا تفسیر قرن بیستم از تفسیر قرن پانزدهم کاملتر است؟ آیا همان تکاملی که در جامعۀ انسان می‌گوییم لزوماً در تفسیر هم باید بگوییم؟ ممکن است کسی بگوید قهراً هر مقدار که جامعه رو به پیش می‌رود زمینه را برای تفسیر مورخ روشنتر می‌کند، چرا؟ بر اساس یک مسئلۀ خوبی که آن را طرح کرده‌اند یعنی مسئلۀ وابسته بودن گذشته و آینده که گذشته و آینده دو چیز مجزا نیستند، وابسته به یکدیگرند. قبلاً گفتیم آینده را در پرتو گذشته می‌توان شناخت و گذشته را در پرتو آینده، یعنی بهترین تاریخ هر زمانی را در زمانهای بعد می‌نویسند نه در زمان خودش. دورۀ بعد، دورۀ قبل را بهتر می‌تواند تفسیر کند، چرا؟ به علت رابطۀ دورۀ قبل با دورۀ بعد. مثل اینکه گاهی حادثه‌ای واقع می‌شود و آن حادثه محکوم می‌گردد. آن کسی که قهرمان حادثه است می‌گوید: آینده این قضیه را روشن خواهد کرد؛ یعنی گاهی زمان حاضر قدرت ندارد که حادثه‌ای را آنچنان که

هست تفسیر کند، بلکه باید آینده بیاید تا این زمان را بتوان خوب تفسیر کرد. غالباً این جور است. گاهی کارهای خیلی بزرگ در زمان خودشان محکوم می‌شوند ولی زمان آینده نشان می‌دهد که این کار بی‌جهت در زمان خودش محکوم شده، و برعکس گاهی یک کار در زمان خودش از نظر تفسیر مورد تحسین قرار می‌گیرد، خیلی قهرمانانه تلقی می‌شود و «خوب» تفسیر می‌شود، بعد آینده نشان می‌دهد که یک اشتباه بزرگ بوده است.

این است که می‌توان گفت که تاریخ به معنای علم و تفسیر هم رو به تکامل است نه به دلیل اینکه حتماً آینده کاملتر از گذشته است، بلکه فقط به دلیل رابطه‌ای که میان آینده و گذشته هست، چون هر آینده‌ای به منزلهٔ محصولی است که بذرش در گذشته پاشیده شده است. آن زمانی که بذری را می‌پاشند، نمی‌شود کاملاً قضاوت کرد که آیا این کشاورز عملش را خوب انجام داد یا آن یکی. البته تا حدی می‌شود. ممکن است بگویند ما دیدیم که این یکی زمین را خیلی خوب آبیاری کرد، خیلی خوب شخم زد، فلان کار را کرد و بجا کرد، آن یکی فلان کار را نکرد و بجا کرد. ولی آینده که موقع برداشت محصول است بهتر قضیه روشن می‌شود که آیا کار این درست بوده یا نه. بسا هست آن که ما می‌گفتیم فلان کارش اشتباه است، کار او درست از آب دربیاید و آن که فکر می‌کردیم کارش درست است، کار او غلط از آب در بیاید. این حتی به تکامل هم صد درصد ارتباط ندارد. به دلیل اینکه آینده همیشه نتیجهٔ گذشته است، پس آینده بهتر می‌تواند گذشته را تفسیر کند و لهذا این غلط است که ما می‌گوییم ـ از نظر تفسیری نه از نظر ثبت وقایع ـ [بهترین تاریخها نزدیکترین تاریخهاست.] بله، از نظر ثبت وقایع شاید بشود گفت بهترین تاریخها نزدیکترین تاریخهاست. تازه آن را هم نمی‌شود گفت، چون آن که در نزدیک است بیشتر تحت تأثیر عواطف و احساسات خودش است. ولی از نظر تفسیر نمی‌شود این حرف را زد. مثلاً نمی‌توان گفت کسی که در قرن اول هجری بوده بهتر می‌توانسته است حوادث صدر اسلام را تفسیر کند تا ما که بعد از چهارده‌قرن آمده‌ایم. اتفاقاً ما که بعد از چهارده قرن آمده‌ایم بهتر می‌توانیم آن حوادث را [تفسیر کنیم] چون آن حوادث با دنباله‌ها و معلولات خودش حضور دارد مثل بذری که پاشیده شده و ثمر داده است، اکنون ما بهتر می‌توانیم دربارهٔ آن قضاوت کنیم.

ـ اگر ارزشها و معیارها در هر زمانی مشخص باشد، افراد آن زمان طبق آن ارزشها بهتر می‌توانند تشخیص دهند.

این یک «اگر»ی است که شما می‌گویید. این «اگر» هرگز این جور نیست.

ـ یعنی ارزشها معین نیست؟

اینکه ارزشها به طور کلی معین باشد غیر از این است که در اینجا معین باشد. عرض کردیم یک کسی یا یک جامعه‌ای در یک شرایطی یک تصمیمی می‌گیرد. ارزشها مشخص است ولی اینکه این تصمیم با این ارزش تطبیق می‌کند یا با آن ارزش، خیلی روشن نیست. آینده نشان می‌دهد که این مصداق این یکی است یا مصداق آن یکی. مثلاً ما زمان حاضر را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که انورسادات تا حد زیادی از خود تمایل صلح آمیز نشان می‌دهد. ما با معیارهای امروز یک قضاوتهایی می‌کنیم. ممکن است عمل او را تخطئه کنیم و ممکن است تقدیس کنیم، ولی آینده بهتر نشان می‌دهد که آیا مصلحت جامعهٔ مصری این رفتار نرمش آمیز او بوده است یا بعکس یک رفتار تند و خشن. ارزش این تصمیم را آینده بهتر می‌تواند درک کند. در زمان حاضر نمی‌شود این را خوب درک کرد. این را نمی‌توان انکار کرد. آنگاه از نظر علم تاریخ هم می‌شود گفت که به اعتبار رابطه‌ای که همیشه گذشته با آینده دارد، آینده بهتر می‌تواند گذشته را تفسیر کند. این هم یک مسئله.

گفتیم ما به ترتیب این کتاب بحث نمی‌کنیم، بلکه روح مطالبی را که در گوشه و کنار آن پیدا کرده‌ایم [ذکر می‌کنیم.]

مسئلهٔ بایدها و ارزشها

مسئله‌ای مطرح است که اتفاقاً مسئله‌ای اساسی است، در غیر تاریخ هم مطرح می‌شود و حتی به حکمت الهی نیز مربوط می‌شود و آن این است که اگر ما قائل به تکامل تاریخ ـ به معنی اول ـ بشویم معنی آن قهراً این است که مرحلهٔ بعدی بهتر از مرحلهٔ قبلی است، چون تاریخ رو به پیشرفت است، تاریخ عقبگرد ندارد و به قول اینها

عقربهٔ زمان به عقب برنمی‌گردد، همیشه جلو می‌رود. آیا این برای ما این مسئله را به وجود نمی‌آورد که همیشه آنچه هست مساوی است با آنچه باید باشد؟ ما یک «آنچه هست»ی داریم و یک «آنچه باید»ی. یک وقت ما می‌گوییم فلان جریان، فلان نظام، فلان وضع وجود دارد. آیا آنچه هم که باید وجود داشته باشد و خوب است وجود داشته باشد همین چیزی است که وجود دارد؟ یا نه، آنچه وجود دارد آن چیزی است که نباید وجود پیدا کند و آنچه باید وجود می‌داشت آن است که وجود ندارد؟ آیا اگر ما قائل به تکامل تاریخ بشویم قائل به یک نوع تساوی میان آنچه هست و آنچه باید، نشده‌ایم که آنچه هست همان چیزی است که باید؟ تازه اگر بگوییم «آنچه هست مساوی است با آنچه باید» دچار یک اشکال دیگری می‌شویم. اگر نگوییم «آنچه هست مساوی است با آنچه باید» پس در واقع تکامل را انکار کرده‌ایم؛ یعنی می‌گوییم «کامل» آن چیزی است که باید، این چیزی که هست ناقص است، پس این تکامل نیست. اگر بگوییم «آنچه هست مساوی است با آنچه باید» معنایش این است که آنچه باید همان چیزی است که همیشه وجود پیدا می‌کند.

آنگاه مسئلهٔ بایدها که مسئلهٔ ارزشهاست و در واقع این است که انسان تاریخ را به سوی آنچه باید، رهبری کند و نگذارد تاریخ به سوی آنچه خود به خود پیش می‌رود برود، مطرح می‌شود که تکلیف آن چه می‌شود؟ مسئلهٔ رهبری انسان تاریخ را و نقش انسان در تاریخ معنایش این است که انسان می‌خواهد تاریخ را به خود وانگذارد، می‌خواهد تاریخ را آنچنان که باید، رهبری کند، یعنی جلو سقوط تاریخ را در آنچه که هست و واقعیت است بگیرد. پس مسئلهٔ «باید» غیر از مسئلهٔ «واقعیت» و «هست» می‌شود. در گیاهان می‌شود این سخن را گفت که آنچه باید، همان چیزی است که واقع می‌شود و هست. فرضاً در آن موارد کسی این سخن را بگوید، در تاریخ انسان خیلی مشکل است که انسان این سخن را بگوید.

وقتی که جریان شهریور ۲۰ پیش آمد سید یعقوب انوار که خودش جزو افراد دورهٔ قبل بود گفت: اَلْخَیْرُ فیما وَقَعَ. این «الخیر فیما وقع» به یک اعتبار حکم به تساوی آنچه باید است با آنچه هست. از طرف دیگر خود «الخیر فیما وقع» یک منطقی دارد، آن را هم نمی‌شود از دست داد، و لهذا گفتم این بحث خیلی وسیعتر از حد بحث اینها می‌شود.

در اینجا نویسنده سه چیز را طرح می‌کند: یکی واقعیت، دیگر ارزشها و سوم حقیقت. می‌گوید که واقعیت همان چیزی است که وجود دارد. ارزشها یعنی بایدها، آنچه که باید باشد. البته آنچه باید باشد همان چیزی است که چهره‌ای زیبا دارد و خوب است باشد ولی اگر گفتیم واقعیت غیر از بایدها و غیر از ارزشهاست، بدین معنی است که آنچه وجود دارد کریه و زشت است و نباید وجود داشته باشد. این است که امروز اسم واقعیت را که می‌برند، می‌گویند چهرهٔ کریه واقعیت و چهرهٔ زیبای ارزشها.

در این میان مؤلف حقیقت را طرح می‌کند که حقیقت چیست؟ آیا حقیقت با واقعیت یکی است؟ می‌گوید نه. اگر گفتیم ارزشها از واقعیتها جدا می‌شوند، پس حقیقت آن نیست. آیا حقیقت یعنی ارزشها؟ می‌گوید آن هم نه. می‌گوید: حقیقت عبارت است از واقعیت توأم با ارزش؛ یعنی آنگاه که واقعیت یعنی «هست»ها مطابق است با بایدها، آن وقت است که حقیقت رخ داده. مثلاً ما می‌گوییم اینکه امیرالمؤمنین به خلافت رسید حقیقت است، یعنی واقعیتی است توأم با آنچه باید. همان واقع شد که باید واقع می‌شد. اما اینکه معاویه خلیفه شد واقعیت کریه و زشت است، یعنی آن چیزی واقع شد که نباید واقع بشود و آنچه باید واقع بشود واقع نشد.

حال در اینجا چه بگوییم؟ ما دچار بن‌بست هستیم. اگر قائل به انفکاک واقعیتها از ارزشها بشویم مسئلهٔ تکامل به خطر می‌افتد، و اگر به مسئلهٔ توأم بودن واقعیت و ارزش قائل شویم، این صرف‌نظر از همهٔ ایرادهای دیگری که دربارهٔ گذشته دارد ـ که نمی‌شود گذشته را این جور تفسیر کرد که آنچه واقع شد همان چیزی است که باید واقع می‌شد و به احسن وجهی است که واقع شده است و باید «الخیر فیما وقع» را دربارهٔ هرچه واقع شد جاری بدانیم؛ ببینیم در گذشته چه واقع شده، بگوییم هرچه واقع شده همان بوده که باید واقع می‌شده و «خیر» هم همان بوده است، الخیر فیما وقع، آری گذشته از اینها ـ نقش انسان در آینده مورد تردید قرار می‌گیرد که در این صورت من چه نقشی در تاریخ آینده می‌خواهم داشته باشم؟ تاریخ آینده بالاخره یک واقعیتی است. واقعیت، خودش همان چیزی است که باید، و حال آنکه «انسان به خاطر ارزشها کار می‌کند» یعنی کوشش می‌کند که واقعیت را منطبق بر ارزشها و بایدها کند و آنچه می‌خواهد واقع بشود آنچنان واقع بشود که باید واقع بشود. پس

این یک بن‌بستی است که در اینجا ما گرفتارش هستیم.

عرض کردیم نویسنده، این مطلب را به این وضوح و روشنی طرح نکرده. ممکن است ما از این بن‌بست به شکل خاصی نجات پیدا کنیم، بگوییم اگر تکامل را به این شکل توجیه کنیم و بگوییم هر چه واقع شد ولو جزئی‌ترین حوادث، همان بهترین شکلی است که باید واقع بشود ـ که بعد شما بگویید این نه دربارهٔ گذشته صحیح است و نه دربارهٔ نقش انسان در آینده ـ ایراد وارد است. ولی ما قبلاً گفتیم که تاریخ ترقی دارد و انحطاط دارد، پیشروی دارد، توقف دارد و عقبگرد دارد، انحراف به راست دارد و انحراف به چپ دارد، ولی در مجموع، تاریخ متکامل است. گفتیم مثل قافله‌ای است که در حرکت باشد. این قافله یکسره به سوی مقصد حرکت نمی‌کند، چند ساعت هم یک جا متوقف می‌شود. یک وقت هم راه به گونه‌ای است ـ مثل خیلی از راههای ایران ـ که گاهی انسان مقدار زیادی باید به طرف مبدأ و دور از مقصد برود، مثلاً راه دور یک کوهستان می‌پیچد به طوری که مقدار زیادی از مقصد دور و به مبدأ نزدیک می‌شود ولی بعد برمی‌گردد. پس گاهی بازگشت هم هست. اما سخن در این است که اگر معدل‌گیری کنیم، در مجموع حوادثی که پیش می‌آید حاصل جمع و معدل مجموع چیست؟ آیا در معدل مجموع، جامعه تکامل پیدا می‌کند یا تکامل پیدا نمی‌کند؟

اگر این سخن را بگوییم، مشکل حل شده. از یک طرف به تکامل قائل شده‌ایم و از طرف دیگر همهٔ واقعیتها را مطابق با ارزشها ندانسته‌ایم ولی اکثر واقعیتها را مطابق با ارزشها قائل شده‌ایم، چون اکثریت چنین انطباقی را دارد. آن واقعیتهایی که کریه و زشت هستند اثرشان به اندازهٔ این واقعیتهای زیبا و بایستنی‌ها نبوده است. پس طبق این بیان، اشکال بکلی حل می‌شود. تکامل را توجیه کردیم بدون اینکه دچار آن اشکال شده باشیم.

نظام احسن

اگر بحث از نظر تاریخی باشد، اشکال به همین صورت حل می‌شود. ولی البته مسئلهٔ تضاد میان واقعیت و ارزش مسئله‌ای است که اساساً در سطح فلسفه قابل طرح کردن است، یعنی در سطح کل جهان نه در سطح تاریخ. در سطح تاریخ به همین مقدار

قضیه حل می‌شود. در سطح فلسفه، مسائلی هست که طبق آن مسائل به یک اعتبار همان «الخیر فیما وقع» را در جمیع حوادث باید گفت. چون مسئلهٔ «نظام احسن» که در هستی می‌گویند معنایش عالیترین نظام ممکن است. وقتی می‌گویند «عالیترین نظام ممکن» بنابراین واقعیتی که نبایستنی باشد و با اینکه نبایستنی بوده است مع‌ذلک باز وقوع پیدا کرده است، با اصل نظام احسن و با اصل «اَلَّذی اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ»[1] جور در نمی‌آید. جواب این اشکال چیست؟ این البته مطلبی است که به مسائل فلسفه مربوط می‌شود نه به اینجا. همین‌قدر اجمالاً گفتم برای اینکه توجه به این مسئله داشته باشید. ولی از نظر مسئلهٔ تکامل تاریخ قضیه به همین شکل قابل حل است، چون واقعاً هم همین جور است. منتها اینجا باید ما این مسئلهٔ «باید»ها را تحلیل کنیم که اصلاً این «باید»ها از کجا پیدا می‌شوند؟ اینکه ذهن ما در مقابل «هست»ها «باید»ها خلق می‌کند، این بایدها از کجا پیدا شده است؟ با تحلیل این بایدها آن مشکلات هم در جای خودش حل می‌شود که حال آن یک مسئلهٔ کلی و مسئلهٔ دیگری است.

اینکه تکامل را در مجموع باید حساب کنیم و در کلیهٔ ابعاد باید ملاحظه کنیم، بدین معنی است که مجموع اجتماعات بشری از اول تا بدین وضع در ابعاد مختلف رو به تکامل بوده است. ولی این چطور می‌شود؟ ممکن است انسان وقتی که جامعه‌های قبلی را با جامعه‌های فعلی مقایسه می‌کند متوجه شود که جامعه‌های قبلی نسبتاً بهتر از این جامعه‌ها بوده‌اند، چون در مجموع باید حساب کرد. حال ما در محیطی هستیم که از آن بدبختیهایی که در محیطهای دیگر هست خبری نیست. در نتیجه ممکن است خیلی خوشبینانه قضاوت کنیم و بگوییم بله، وقتی که این جامعه را با جامعه‌های مثلاً هزارسال پیش مقایسه می‌کنیم می‌بینیم تکامل یافته است. ولی ممکن است انسان در جامعهٔ دیگری باشد، مثلاً در ویتنام باشد و مقایسه کند؛ می‌بیند که خیر، نه تنها تکامل نیافته، بلکه رو به انحطاط رفته که این همه بدبختی و فلاکت و ظلم و ستم و آوارگی پدید آمده است.

---

۱. سجده / ۷

ـ خلاصه قبول کردن این مطلب مشکل است.

نه، مشکل نیست. یک حرف خوبی در همان مسائل خیر و شر در فلسفه دارند که هر شری زایندهٔ یک سلسله خیرهاست؛ یعنی اگر ما شر را در همان حال خودش در نظر بگیریم یک حکم دارد و اگر به اعتبار زایندگی‌اش در نظر بگیریم یعنی آثار و نتایجش را هم به حساب بیاوریم ـ و به قول این کتاب آینده‌اش را هم جزو حسابش بیاوریم ـ حکم دیگری پیدا می‌کند. اینها هم متوجه این مطلب هستند. در اینجا مؤلف کتاب **تاریخ چیست؟** تعبیری دارد، می‌گوید: تمام شکستها ثمربخش‌اند، و نیز تعبیر شیرینی دارد می‌گوید: تاریخ قائل به دیرکرد عمل است. این خیلی تعبیر خوبی است؛ مثل دیرکردی که بانکها می‌گیرند یعنی سود می‌گیرند، بدین معنی که بانک طلبش را که امروز باید بگیرد، اگر طرف نداد و مدتی تأخیر انداخت، بعد از آن مدت می‌گیرد با سود بیشتر. می‌گوید: تاریخ قائل به دیرکرد عمل است؛ یعنی اگر جامعه‌ای درجا بزند، عقب بماند، منحط بشود، ناراحتی بکشد، همین سبب می‌شود که بعد تاریخ آنچه را که طلب داشته با سودش بگیرد.

ما بحثمان در این نبود که بیاییم تأیید کنیم که تاریخ متکامل هست یا نیست. بحثی که ما کردیم به خاطر این بود که اصلاً فرض تکامل داشت دچار اشکال می‌شد. معنی آن مسئله این بود که اصلاً نمی‌شود قائل به تکامل شویم، چون اگر بخواهیم قائل به تکامل شویم باید ارزشهای به وجود نیامده را نفی کنیم یا به تعبیر دیگر باید معیارها فقط روی موفقیتها باشد[1]؛ یعنی هر جا که دو حریف مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند، آن که موفق شده است بگوییم «باید» و «خوب» هم همان بود. مثلاً اگر حضرت امیر با معاویه طرف بشود و معاویه پیروز بشود، چون موفقیت ملاک است زیرا واقعیت ملاک است و ما بایدِ جدا از موفقیت نداریم [پس «باید» و «خوب» هم همان پیروزی معاویه است.] ما می‌خواستیم که این اشکال کلی را به این صورت حل کنیم. آن بحثی هم که بعد دارد تحت عنوان «افق رو به گسترش» در واقع دنبالهٔ همین بحث است.

---

۱. اگر معیار روی موفقیتها باشد باید ارزشها را نفی کنیم.

پیش بینی آینده

پیش‌بینی آینده

این بحث که تحت عنوان «افق رو به گسترش» آمده است در واقع دنبالهٔ همان بحث «تاریخ به منزلهٔ پیشرفت» یعنی مسئلهٔ معروف پیشرفت در تاریخ و تکامل در تاریخ است که این برای خود اروپاییها محل بحث بوده است که اصلاً پیشرفت در تاریخ معنی دارد یا ندارد؟ و اگر بگوییم پیشرفت معنی دارد، پیشرفت به سوی چه؟ ممکن است کسی بگوید که نسبت به گذشته تا حال می‌شود پیشرفت و تکامل را تشریح کرد که روی چه اصول و خطوطی بوده ولی از این به بعد را نمی‌شود به صورت پیش‌بینی و پیشگویی بیان کرد که اصلاً تکامل چیست و بعد این‌طور خواهد شد یا نخواهد شد، که این اساساً دو مسئله است و دو اشکال در آن هست: یکی اینکه ما ببینیم آیا می‌توانیم تکامل را به طور مبهم پیش‌بینی کنیم و دیگر اینکه خطوط این تکامل را هم نسبت به آینده روشن کنیم. گفتیم که از نظر زیست‌شناسی این قضیه میسر نیست؛ یعنی در تکامل زیست‌شناسی، ماگذشته را می‌توانیم شرح دهیم که در حلقات گذشته چه حلقه‌ای نسبت به حلقهٔ پیش تکامل‌یافته‌تر بوده ولی از این به بعد را نمی‌توانیم. مثلاً اگر بخواهیم بگوییم از «انسان» یک دورهٔ ما بعد انسان هست، الآن نمی‌توانیم این را مشخص کنیم که آن مابعد انسان ـ که ما فرض می‌کنیم از انسان کاملتر است ـ

چگونه است که از انسان کاملتر است. کما اینکه اگر ما در مراحل قبلی هم بودیم نمی‌توانستیم مراحل بعد را مشخص کنیم که چیست، ولو اینکه به طور مبهم فکر می‌کردیم که به نوع کاملتری منتهی می‌شود. البته در مورد انسان، اینها حتی به نحو مبهمش هم برایشان تردید است که آیا واقعاً انسان به نوعی عالیتر از خودش از نظر زیستی متبدل خواهد شد یا از نظر زیستی، دیگر انسان به آخرین مرحله رسیده و اگر تکاملی باشد تکامل تاریخی است نه تکامل زیستی.

چون بحث در تکامل تاریخی است، در این بحثی که تحت عنوان «افق رو به گسترش» باز کرده در واقع می‌خواهد به طور مبهم جهت تکامل تاریخی بشر نسبت به آینده را نشان بدهد. در بحث پیش بحث راجع به گذشته بود که آیا پیشرفت کرده‌ایم یا نکرده‌ایم؟ بعضی گفتند نه، بعضی گفتند آری. حال نسبت به آینده بحث می‌کند. بحث گذشته دربارهٔ گذشته بود که آیا انسان نسبت به گذشته از نظر تاریخی متکامل شده یا نه؟ این بحث راجع به آینده است که چه در گذشته متکامل شده باشد و چه نشده باشد آیا در آینده متکامل خواهد شد یا نه؟ اگر یادتان باشد قبلاً گفتیم که ما باید ببینیم با چه معیاری می‌گوییم «پیشرفت». ممکن است معیار، قدرت باشد؛ یعنی انسان در آینده قدرتش بر آنچه که اکنون دارد افزایش پیدا خواهد کرد. مقصود از قدرت، میزان تسلط انسان بر طبیعت است که در این جهت علوم طبیعی و ریاضی به او کمک می‌کند و هرچه بیشتر او را بر طبیعت مسلط می‌کند، و این قدرت مربوط به رابطهٔ انسان با طبیعت می‌شود که این رابطه در جهت قدرت تکامل پیدا می‌کند. رابطهٔ انسان با طبیعت در جهت قدرت انسان و تسلط او بر طبیعت و در جهت آگاهی او از طبیعت تکامل یافته است و پیش‌بینی می‌شود که در آینده نیز تکامل یابد. این یک مسئله که نویسنده در اینجا به این جهت هیچ توجهی نکرده است.

مسئلهٔ دیگر «آزادی» است؛ یعنی جهت دیگر تکامل (ما می‌خواهیم جهت تکامل را نشان بدهیم، می‌خواهیم جهت‌یابی کنیم) آزادی است، بدین معنی که انسان در آینده به سوی آزادی بیشتری خواهد شتافت، و آزادی هم در دو قسمت خلاصه می‌شود (بلکه گفتیم در سه جهت خلاصه می‌شود): یکی آزادی انسان از اسارت طبیعت. مثلاً ما محکوم زمین هستیم و به یک معنا در زندان زمین محبوس

هستیم. چون از اول عمر در این زندان بوده‌ایم و مطمئنیم که تا آخر عمر هم از این زندان خارج نمی‌شویم احساس دلتنگی نمی‌کنیم ولی هر روزی که درب کرات دیگر به روی انسان باز بشود، آن انسانی که مجبور باشد همیشه در روی زمین باشد مثل یک انسانی است که او را ممنوع الخروج از کشور کرده باشند، و این می‌شود نوعی اسارت در مقابل طبیعت. همچنین است اسارت در مقابل بیماریهایی که غیرقابل علاج است از قبیل سرطان یا بعضی بیماریهای قلبی که انسان ذلیل و زبون آن بیماریهاست و بالاخره خود مرگ که دیگر بالاترین اسارتهاست.

پس یکی اینکه بگوییم بشر در جهت آزادی از محکومیت طبیعت پیش خواهد رفت. دیگر مسئلهٔ آزادی از حکومت خود بر خود یعنی [آزادی از] هواهای نفسانی خود است. انسان از آن جهت که انسان است اسیر خودش است از آن جهت که یک حیوان است. انسانیت انسان اسیر حیوانیت اوست. یا اگر به تعبیر دینی و مذهبی بخواهیم بگوییم، ملکوت انسان، جنبهٔ عِلوی انسان اسیر جنبهٔ سِفلی اوست. در تعبیرات شعرای ما وقتی که انسان را تشبیه می‌کنند به یک یوسف که در چاه افتاده است مقصودشان از چاه همان ظلمتکدهٔ طبیعت است که وقتی روح انسان مطیع تمایلات نفسانی و طبیعی باشد و عقل انسان جز در خدمت طبیعت و ماده نباشد، این هم اسارت، بردگی و بندگی نفس تلقی می‌شود. اَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَواهُ[1]. این همان است، یعنی معبود واقع شدن هوای نفس.

جنبهٔ سوم آزادی، آزاد بودن انسان از محکومیت انسانهای دیگر است که البته اینکه انسان در برابر انسانهای دیگر به طور مطلق بخواهد آزاد باشد یک امر نامعقولی است، همین‌طور که در مقابل طبیعت هم آزادی مطلق محال است که انسان در طبیعت باشد و هیچ قیدی از قیود طبیعی را نپذیرد. این هم محال است، زیرا آزادی یک فرد با آزادی افراد دیگر ضدیت دارد. اگر من در رابطه‌ام با همهٔ افراد دیگر انسانها آزادی مطلق داشته باشم معنی‌اش این است که آنها در رابطه‌شان با من آزادی نداشته باشند. ناچار اینجا حداکثر آزادی این است که آزادی من را جز آزادی دیگران چیز دیگری محدود نکند و البته این مسئله که آیا مصالح انسان هم

---

۱. فرقان / ۴۳

آن را محدود می‌کند یا نه [مسئلهٔ دیگری است.] در قرن هجدهم کسانی که منادی آزادی بودند از قبیل ولتر و روسو اینچنین بحث می‌کردند و تکیه‌گاهشان آزادی بود ولی بعد این نظریه رد شد؛ یعنی یک مقدار قائل به محدودیت شدند و گفتند جامعه حق دارد بیش از این اندازه برای فرد محدودیت ایجاد کند، زیرا آزادیِ در آن حد مساوی با درجا زدن جامعه است و اگر جامعه بخواهد پیش برود باید مقداری جلو آزادی فرد را بگیرد، که مسئلهٔ «آزادی فرد و قدرت دولت» برایشان مطرح است و کتاب دکتر صناعی در همین زمینه است. تقریباً می‌شود گفت گرایشها در این جهت است. با اینکه گرایش مطلق جهان به این طرف است، در عین حال از این دو بلوکی که الآن در عالم هست (شرق و غرب) غرب هنوز بیشتر به آزادی چسبیده است و شرق بیشتر در جهت نفی آزادی و تسلط دولت حرکت می‌کند. منتها اینها اسم دولت را می‌گذارند «دیکتاتوری پرولتاریا» که باز همان دولت است و اسمش عوض شده.

نویسنده روی آزادی هم زیاد تکیه نکرده. «افق رو به گسترش» یعنی افق آزادی رو به گسترش است. روی این هم زیاد تکیه نکرده است، کما اینکه روی قدرت هم زیاد تکیه نکرده است که آیا افق قدرت انسان رو به گسترش است یا خیر[1]؟ ولی جنبهٔ سوم برای انسان آن چیزی است که ما از آن گاهی به عقل تعبیر می‌کنیم، گاهی به علم و گاهی به آگاهی یا خودآگاهی، که اینها وقتی به معنی اخص بخواهند بگویند «خودآگاهی» می‌گویند که اصطلاح خاصی است که فرنگیها در عصرهای اخیر آورده‌اند و میان ما هم به عنوان «خودآگاهی» ترجمه شده و لفظ شایعی هم شده است. نویسنده در این فصل «افق رو به گسترش» تکیه‌اش روی مسئلهٔ آگاهی و خودآگاهی است. می‌خواهد بگوید که تاریخ بشر در جهت تکامل آگاهی بوده است و این را تقریباً توانسته [تشریح کند] چون آن دوتای دیگر مخصوصاً

۱. آیا افق زندگی در جهت قدرت و تسلط بر طبیعت و آزادی از آن رو به گسترش است یا در جهت آزادی انسان از انسان یا در جهت آزادی انسان از حیوانیت خودش که منشأ آزادی انسان از انسان هم بالتبع خواهد شد، یا در جهت مبانی مثبت از قبیل تعاون، مهرورزی به دیگران، جود و ایثار، قوّت اراده، راستی، نیکی، زیبایی معنوی، بی‌عقدگی و بی‌تکبری و بی‌حسادتی و بی‌بخلی و بی‌حقدی و یا در جهت علم و آگاهی و حکمت به معنی واقعی؟

آزادی به اشکال برخورد می‌کرده؛ یعنی هرچه که تاریخ جلو آمده، مثلاً اگر قرن بیستم را با قرن نوزدهم و قرن نوزدهم را با قرن هجدهم مقایسه کنیم، می‌بینیم پر و بال آزادی چیده شده و منطقاً چیده شده. نمی‌شود گفت که [تاریخ] در جهت آزادی پیش رفته و پیش می‌رود. شاید آینده هم هرچه که جلوتر برود آزادیها محدودتر بشود. تازه ما آزادیهایی را که به اصطلاح، منطق دارد می‌گوییم. آزادیهای غیر منطقی یعنی دیکتاتوریها و غیره بجای خود، عملاً دنیا هر چه که جلو آمده آزادیهای افراد را بیشتر سلب کرده است[1].

در نتیجه نویسنده توجهش به مسئلهٔ آگاهی است و این را به گونه‌ای بیان کرده است که تقریباً می‌گوید از فجر تاریخ تا امروز بشر در پی ازدیاد آگاهی بوده است و در آینده هم به سوی آگاهی بیشتری خواهد رفت، گو اینکه ما نتوانیم آن خودآگاهی‌های آینده را مشخص کنیم که چیست ولی اینقدر می‌توانیم بگوییم که اگر ماگذشته را مفسّر آینده بدانیم باید بگوییم که این گذشته نشان می‌دهد که چه افقی برای ماگشوده و وسیعتر خواهد شد.

آگاهی انسان در برابر طبیعت

مطلب را اینچنین آغاز می‌کند، می‌گوید که تاریخ انسان از روزی آغاز شد که انسان به آگاهی خودش در برابر طبیعت رسید، یا بگویید به خودآگاهی در برابر طبیعت رسید. «تاریخ» راگاهی به معنی اعم می‌گویند، یعنی سرگذشت. اگر تاریخ به معنی سرگذشت باشد، همه چیز تاریخ دارد: زمین هم تاریخ دارد، حیوانات هم تاریخ دارند، گیاهان هم تاریخ دارند. به این معناست که ما «تاریخ طبیعی» اطلاق می‌کنیم، می‌گوییم تاریخ طبیعی زمین، تاریخ طبیعی معدنها، تاریخ طبیعی گیاهان و تاریخ

۱. آنچه می‌توان دربارهٔ تکامل و پیشرفت گذشته گفت و برای آینده هم پیش‌بینی کرد این است که در گذشته رابطهٔ انسان با طبیعت در جهت سلطهٔ انسان بر طبیعت و آزادی از محکومیت طبیعت و در جهت اطلاع و آگاهی بر طبیعت و در جهت خودآگاهی یعنی آگاهی به خود و موقعیت خود و بیدارِ خود بودن پیشِ رفته و پیش می‌رود، ولی در دو جهت دیگر: یکی آزادی از اسارت انسانهای دیگر و آزادی از اسارت هوای نفس خود، و همچنین در جهت متلبس بودن به فضیلتهای عالی انسان از قبیل روح تعاون، عاطفه و احسان، ایثار و قوّت اراده و تقوا و طرد عقده‌ها پیش نرفته است.

طبیعی حیوانات. ولی زمین که سرگذشت دارد، در مقابل شرایطی که به او احاطه پیدا کرده است خود آگاهی ندارد. اگر زمین مثلاً از خورشید جدا شده است، نسبت به این رابطه‌اش با خورشید آگاهی ندارد و همچنین گیاهان و حیوانات. و انسان هم تا دوره‌ای که ما آن دوره را دورهٔ ماقبل تاریخ می‌نامیم تقریباً در این جهت همین جورهاست؛ یعنی همین طور با حوادث پنجه نرم می‌کرده است بدون آنکه خودش توجهی داشته باشد، و یک حیات تقریباً گیاهی و حیوانی داشته است. آغاز تاریخ به معنی واقعی برای بشر از وقتی است که بشر به آگاهی خودش در برابر طبیعت رسید؛ یعنی خودش را چیزی حس کرد و طبیعت را چیزی، و احساس کرد که این طبیعت را باید تحت تسلط خودش دربیاورد. حیوان با طبیعت ـ بدون اینکه آگاهی داشته باشد ـ در نبرد و ستیز است. اسبی را شما در یک علفزار رها می‌کنید، او می‌چرد اما اینکه این طبیعت است و من یک حیوان هستم و من باید بر این طبیعت مسلط باشم، در شعور او منعکس نیست.

ولی انسان رسید به مرحله‌ای که خود را در برابر طبیعت نهاد، و در واقع همان اصل «بر نهاد و برابر نهاد» [به اجرا درآمد] یعنی خود را در برابر طبیعت گذاشت و نتیجهٔ این کار (آن بر نهاد و این برابر نهاد) این بود که رسید به اینکه من باید طبیعت را استخدام کنم، یعنی آگاهی‌ای بود که بر لزوم تسلط بر طبیعت پیدا کرد.

این را باید گفت فجر تاریخ انسان، آغاز تاریخ انسان (تاریخ به این معنا نه صرف سرگذشت که حتی زمین هم تاریخ دارد) و لهذا ما می‌گوییم «دورهٔ تاریخ». در اصطلاح متعارف وقتی می‌گویند «دورهٔ تاریخ و دورهٔ ماقبل تاریخ» مقصودشان دوره‌ای است که ما از آن دوره اثری مکتوب یا هنری از زندگی انسان داریم یا نداریم. آن دوره‌ای که هیچ اثر تاریخی از انسان در آن نیست (اثری که بتواند از زندگی انسان حکایت کند) دورهٔ ماقبل تاریخ خوانده می‌شود. مثلاً ماقبل پیدایش خط را می‌گویند «ماقبل تاریخ» و مابعد آن را می‌گویند «تاریخ» ولی اصطلاح نویسنده به شکل مذکور بوده و شاید ایندو با همدیگر منطبق شوند.

آگاهی انسان نسبت به خود

می‌گوید: آگاهی انسان به خودش در برابر طبیعت، ابتدای تاریخ انسان است. بعد

می‌گوید: مرحلهٔ دوم آگاهی انسان، از دکارت شروع می‌شود و آن آگاهی انسان نسبت به خود است، چطور؟ انسان آگاه است نسبت به طبیعت و حتی آگاه است نسبت به خود؛ علم به خود دارد، علم به طبیعت دارد، ولی ممکن است که علم به علم خودش نداشته باشد. به طبیعت آگاه است اما به آگاهی خودش به طبیعت آگاه نیست. حتی به خودش آگاه است ولی به آگاهی خودش به خودش آگاه نیست که این را در اصطلاح قدما «علم بسیط» می‌گویند[1]. قدما می‌گفتند «علم بسیط و جهل بسیط»، «علم مرکّب و جهل مرکّب». می‌گفتند یکی جاهل است به جهل بسیط، یعنی نمی‌داند ولی می‌داند که نمی‌داند. مثل اینکه من ریاضیات نمی‌دانم ولی می‌دانم که ریاضیات نمی‌دانم. ولی یکی دیگر جهلش مرکّب است، نمی‌داند و نمی‌داند هم که نمی‌داند. اولی یک آگاهی آمیخته به ناآگاهی است. ریاضیات نمی‌دانم، ناآگاهم، ولی می‌دانم که نمی‌دانم، یعنی آگاهم به ناآگاهی خود. آگاهی به ناآگاهی هم به اندازهٔ آگاهی به آگاهی ارزش دارد.

آن کس که نداند و بداند که نداند   لنگان خرک خویش به منزل برساند

ولی یک کسی نمی‌داند، آگاه نیست، و نمی‌داند هم که نمی‌داند بلکه خیال می‌کند که می‌داند. نمی‌داند ولی خیال می‌کند که می‌داند، یعنی یک موهومی در مغزش آمده است. این را «جهل مرکّب» می‌گویند.

آن کس که نداند و نداند که نداند   در جهل مرکّب ابدالدهر بماند

اما یکی می‌داند ولی نمی‌داند که می‌داند. اغلب، انسانهای بسیط از این قبیل هستند. یک بچه چیزی را می‌داند ولی خودش نمی‌داند که می‌داند. ولی انسان وقتی که رشد پیدا می‌کند ـ در **اصول فلسفه** ما این مطلب را به این شکل گفته‌ایم ـ ذهن او به سوی خودش انعطاف پیدا می‌کند. تا مراحلی از رشد انسان، ذهن مثل نورافکنی است که فقط بیرون را می‌بیند، دستگاه عکسبرداری است که فقط بیرون را عکسبرداری

---

۱. به عقیدهٔ مؤلف، مرحلهٔ دوم آگاهی از دکارت شروع شد و آن آگاهی از آگاهی است (من می‌اندیشم پس هستم) چه آگاهی از آگاهی خودش به طبیعت و چه آگاهی از آگاهی خودش به خودش (مرحلهٔ علم مرکّب). ولی این مرحلهٔ دوم از زمانی شروع شد که منطق پدید آمد. منطق، قوانین خوب اندیشیدن است که البته فرع بر آگاهی از آگاهی و آگاهی بر امکان خطای ذهن و آگاهی بر ضرورت کشف مقیاسهایی برای سنجش خطاهای ذهن است.

می‌کند ولی دیگر نمی‌تواند برگردد خودش را و دستگاه عکسبرداری خودش را هم عکسبرداری کند. بعد ذهن به مرحله‌ای از رشد می‌رسد که به خودش منعطف می‌شود، یعنی نورافکنش متوجه خودش می‌شود به‌گونه‌ای که حتی متوجه خود نورافکن هم می‌شود، که این در مسئلهٔ «اندیشه» یکی از مسائل فوق‌العاده عجیب است و اکنون جای بحثش نیست. یک وقت در بحث «خدا در اندیشهٔ انسان» ما بحثی [در این باب] کردیم که یادداشتهایش را دارم، یک وقتی باید [تنظیم نمایم.] غرض این است که آنگاه انسان می‌داند و همچنین می‌داند که می‌داند، یعنی نورافکنش متوجه خودش هم می‌شود.

پس دو حالت است: انسان ابتدایی یا انسان جاهل بسیطِ تعلیم و تربیت ندیده یا یک کودک خیلی چیزها را می‌داند. این کودک به پدرش آگاه است، به مادرش آگاه است، به اندام خودش آگاه است، به لباسش آگاه است اما به اینکه آگاه است آگاه نیست. نویسنده نام این مرحله را «آگاهی از آگاهی» می‌گذارد. اینها دلشان می‌خواهد که این را به خودشان نسبت بدهند. می‌گوید «آگاهی از آگاهی» از دکارت شروع شده. چون دکارت گفته است: من می‌اندیشم پس هستم، یعنی توجه پیدا کرده به اندیشهٔ خود (توجه به اندیشه یعنی اندیشه کردن اندیشه) و اندیشه کرده است دربارهٔ اندیشهٔ خود و از این خواسته است استدلال کند که من هستم، پس این آگاهیِ مرکّب یعنی آگاهی به خود از دکارت شروع شده.

این، حرف مهملی است. مسئلهٔ «آگاهی از آگاهی» اقلاً هزارسال و شاید چندهزارسال قبل از دکارت بوده است، زیرا همین برهان دکارت را دیگران ذکر و رد کرده‌اند.

آگاهی انسان از تاریخ خود

به هر حال می‌گوید پس این یک رشد آگاهی است. قبل از دکارت آگاهی انسان به طبیعت بود ولی از دورهٔ دکارت آگاهی انسان به آگاهی شروع شد و افق آگاهی گسترده‌تر گردید[1]. بعد می‌گوید باز دورهٔ دیگری برای آگاهی پیش آمد و آن این

۱. مرحلهٔ دکارتی مرحلهٔ آگاهی و آگاهی از آگاهی است برای نفس آگاهی (بعد جدید ـ بعد دوم ـ به عقل).

است که در گذشته ـ حتی تا دورهٔ دکارت ـ انسان به اشیاء که نگاه می‌کرد، به طبیعت که نگاه می‌کرد فقط برای این بود که طبیعت را بشناسد و درک کند و بفهمد. (مثلاً می‌گویند ابوریحان همهٔ توصیه‌اش این بود که فهمیدن از نفهمیدن بهتر است: کدام دانستن است که بر ندانستن ترجیح نداشته باشد؟) بعد کم‌کم یک مرحلهٔ دیگر از آگاهی پیش آمد: «آگاهی انسان از تاریخ خود برای نفوذ در تاریخ». یعنی قبلاً چنین فکری وجود نداشت که ما جریانی به نام «تاریخ» داریم. انسان اصلاً به تاریخ خودش آگاه نبود تا چه رسد که بخواهد در تاریخ نفوذ کند، یعنی بخواهد تاریخ را به اصطلاح در اختیار بگیرد[۱]. مؤلف مدعی است که این امر از قرون هجدهم و نوزدهم پیدا شد که به تاریخ به این چشم نگاه کردند که تاریخ را بشناسند و در تاریخ نفوذ کنند. به قول او عقل انسان بُعد دیگری پیدا کرد. قبلاً بُعد عقل انسان این بود که فقط جهان را بشناسد اما اکنون انسانها غیر از جهان، سرگذشت انسان را برای نفوذ در همین سرگذشت و برای اینکه سرنوشت را به دست گیرند می‌شناسند: «آگاهی به سرگذشت برای تسلط بر سرنوشت». می‌گوید که این، مرحلهٔ دیگری از تاریخ است.

از همین جاست که کم‌کم وارد مسئلهٔ مارکسیسم می‌شویم. مارکس جملهٔ معروفی دارد که آن جمله مؤیّد این نظر است. می‌گوید: دیگران گفته‌اند فلسفه تفسیر جهان است و من می‌گویم فلسفه تغییر جهان است. (البته در این صورت «فلسفه» معنی محدودتری پیدا می‌کند، یعنی فقط فلسفهٔ اجتماعی می‌شود و شامل غیر آن نمی‌شود.) مقصود او این است که دیگران به فلسفه فقط به چشم تفسیر نگاه می‌کردند یعنی می‌خواستند فقط بشناسند و فقط بفهمند، بیش از این نبوده است، من به چشم دیگر نگاه می‌کنم و آن فلسفه‌ای را فلسفه و قابل توجه می‌دانم که وسیله‌ای باشد برای تغییر جهان. مقصود از تغییر جهان، تغییر جامعه است که بشود جامعه را تغییر داد. اینجاست که بحث نسبتاً زیادی روی حرفهای مارکس و دیگران می‌کنند.

---

۱. مرحلهٔ سوم مرحلهٔ آگاهی از خود (تاریخ خود) است برای نفوذ در تاریخ (قرن هجدهم). نظریهٔ مارکس: فلسفه تغییر جهان است نه تفسیر جهان. در واقع مرحلهٔ اول مرحلهٔ آگاهی از خود و محیط برای نفوذ در محیط است و این مرحله، مرحلهٔ آگاهی از خود و جامعهٔ خود است برای نفوذ در خود (خود اجتماعی) و این بُعد جدیدی است که به عقل انسان می‌دهد.

نکتهٔ جالبی که اینجا دارد این است که چون خود نویسنده تمایلی به مارکسیسم دارد کارهایی را که لنین کرد و مارکس نکرده بود و مکمّل کار مارکس است، تا بتواند، به صورت نقد نمی‌گوید. لنین نه تنها خیلی قسمتهای مارکسیسم را تکمیل کرد بلکه همچنین برخی قسمتها را اصلاح کرد؛ یعنی قسمتهایی از حرفهای مارکس و دیگران را دور ریخت و بجای آن حرف دیگر آورد که نویسنده دو نکتهٔ خیلی اساسی در اینجا آورده است[1]. می‌گوید: «مارکس توجهش فقط به طبقات بود.» البته یک تضادی میان حرفهای مارکس هست که مارکسیستها هم نتوانسته‌اند آن را درست حل کنند و آن این است که لازمهٔ فلسفهٔ مارکس ـ که اینجا هم همانها را نقل کرده بدون اینکه جنبهٔ تضاد این حرفها را در نظر گرفته باشد ـ این است که «آگاهیِ صادق» همیشه اختصاص به یک طبقهٔ خاص دارد؛ یعنی وقتی که ابزار تولید تجدید می‌شود، گروه وابسته به ابزار تولید کهن، افکار، وجدان و آگاهی‌شان همه غلط و کاذب است و آگاهی صادق در دورهٔ مبارزهٔ طبقهٔ کارگر با طبقهٔ سرمایه‌دار از آنِ طبقهٔ کارگر است و بس، و در هر دوره آگاهی صادق و وجدان صادق تعلق دارد به طبقهٔ وابسته به ابزار تولیدی جدید. بنابراین آگاهی کسب‌کردنی نیست، بستگی به وضع طبقاتی دارد؛ یعنی آن که وضع طبقاتی‌اش آن‌طور است خواه ناخواه افکار و آگاهی‌اش کاذب است و این که وضع طبقاتی‌اش این‌طور است خواه ناخواه آگاهی‌اش آگاهی صادقی است و نمی‌تواند غیر از این باشد[2]. آنگاه این امر با مسئلهٔ آگاهی اکتسابی، تعلیم دادن، آگاه‌کردن و این‌جور مسائل سازگار نیست و لهذا خود مارکس هم اصلاً دنبال اینها نرفته. از نظر مارکس کشف قوانین دیالکتیکی طبقاتی عیناً مانند کشف اجزاء طبیعت و مانند کشف قانون جاذبه است. کشف قانون جاذبه یعنی چه؟ یعنی ما چیزی را کشف کرده‌ایم که باید صد درصد تابع آن باشیم و هیچ نمی‌توانیم آن را تغییر بدهیم، چون واقعیتی است که وجود دارد. تغییر دادن ما در

---

۱. آنچه لنین علاوه بر مارکس انجام داد: مارکس فقط از طبقات سخن می‌گفت و تنها وجدان طبقهٔ کارگر را در دورهٔ سرمایه‌داری صادق می‌دانست و بس، وجدان طبقهٔ وابسته به ابزار کهن را در هر دوره وجدان کاذب می‌خواند.

۲. از نظر مارکس آگاهی کسب‌کردنی نیست، بستگی به وضع طبقاتی دارد، پس تعلیم و تربیت و آگاهی‌بخشی معنی ندارد.

این حد است که خودمان را از مسیرش خارج کنیم نه بیشتر. وقتی قانون جاذبه هست پس اگر من روی این پشت‌بام پایم را کج بکنم به حکم قانون جاذبه به زمین می‌افتم، سرم می‌شکند، پایم می‌شکند، پس این کار را نمی‌کنم. اما دیگر در خود این طبیعت من نمی‌توانم کوچکترین تغییری بدهم و او کار خودش را به طور طبیعی و خودکار انجام می‌دهد. همین‌طور که از نظر زیست‌شناسی، طبیعت، تکامل خودش را ناآگاهانه و به طور خودکار انجام داده است تکامل تاریخی و اجتماعی هم به طور خودکار صورت می‌گیرد[1]. لازمهٔ حرف مارکس این است. مثلاً اگر گفتیم انسان نیز حلقه‌ای است که بعد از او حلقهٔ دیگر خواهد آمد، این خود به خود صورت خواهد گرفت، چه ما بخواهیم و چه نخواهیم. او چنین حرفی زده؛ عبارتهایش را ـ که این کتاب نقل کرده است ـ خواهیم خواند.

قهراً از نظر مارکس «روشنفکر» یعنی گروه وابسته به طبقهٔ کارگر، نه طبقهٔ جوان در مقابل طبقهٔ کهنسال (یعنی مفهوم نسلی ندارد) و نه طبقهٔ تحصیلکرده در مقابل طبقهٔ بی‌سواد (مفهوم فرهنگی هم ندارد)؛ صرفاً مفهوم طبقاتی دارد و بس[2]. ممکن است یک پیر بی‌سواد چون در طبقهٔ پرولتاریا قرار گرفته است روشنفکر باشد و یک جوان تحصیلکرده چون وضع طبقاتی‌اش جور دیگری اقتضا می‌کند، وجدان و آگاهی او خواه‌ناخواه کاذب باشد.

کذب این حرف مارکس از یک طرف در جامعهٔ سرمایه‌داری روشن شد یعنی سرمایه‌دارها عملاً کذبش را ثابت کردند [و از طرف دیگر در جامعهٔ کمونیستی، یعنی] خود کمونیستها هم عملاً کذبش را ثابت کردند. منتها کمونیستها به روی خودشان نیاوردند ولی آنها به روی خودشان آوردند[3].

اینکه عرض کردیم که طبقهٔ سرمایه‌دار کذب این حرف را ثابت کرد از این جهت است که آنها عملاً نشان دادند که پیش‌بینی‌های مارکس غلط از آب در آمد.

---

۱. از نظر مارکس عمل تکامل اجتماعی نظیر عمل تکامل زیستی است، یعنی جبری است. (پس تکلیف «فلسفه، تغییر جهان است نه تفسیر جهان» چه می‌شود؟!)

۲. این مطلب را در کتاب **جامعه و تاریخ** هم طرح کرده‌ایم.

۳. هم دنیای سرمایه‌داری و هم دنیای کمونیستی این نظریهٔ مارکس را باطل شناختند. تأسیس حزب و تعلیم و تربیت حزبی وسیلهٔ لنین به نوعی تکذیب نظریهٔ مارکس بود.

مثلاً او ماشین‌وار فکر می‌کرد که پیشرفت ماشین کم‌کم به فلان مرحله می‌کشد، بعد سرمایه‌دار جبراً چنین می‌کند، بعد چنین بحران ایجاد می‌شود و بعد انقلاب می‌شود. معلوم شد که نه، سرمایه‌دار هم می‌تواند یک روشن‌بینی‌ای در کار خودش داشته باشد و با پیش‌بینی وقایع، جلو انقلابها را بگیرد. انگلستان در مستعمرات خودش با یک پیش‌بینی و یک آگاهی و یک زیرکی و یک عقل توانست جلو انقلابها را بگیرد و بعد استفاده‌اش را استمرار بدهد؛ چون پیش‌بینی کرد، یعنی آگاهی‌اش کاذب نبود و خوب درک کرد. قبل از آن که انقلاب رخ بدهد آمد به اینها استقلال داد و بعد از آن، منافعش بیش از پیش تأمین شد. همچنین «دوگل» که خودش وابسته به همان طبقات بود، آمد به الجزایر استقلال داد و بلکه وقتی هم که به آراء عمومی مراجعه کرد اکثریت قریب به اتفاق مردم فرانسه رأی دادند به اینکه الجزایر آزاد باشد، و اکنون ضمن اینکه الجزایر مستقل شده، منافعی که فرانسه از الجزایر می‌برد بیش از منافعی است که در دورهٔ استعمار خود می‌بُرد. این نشان می‌دهد که آگاهی سرمایه‌دار هم در کار خودش آگاهی کاذبی نیست، و به همین دلیل در کشورهایی مثل انگلستان و آمریکا با پیش‌بینی‌های خیلی زیرکانه‌ای که کردند توانستند جلو انقلابها را بگیرند. بنابراین، اینکه مارکس گفته بود طبقهٔ سرمایه‌دار آگاهی‌اش همه کاذب، خیالات و موهوم است و این طبقه، طبقهٔ مرتجع کوتاه‌فکری است و واقعیات را درک نمی‌کند، معلوم شد این‌طور نیست.

اصلاحات لنین

خود کمونیستها هم این را تکذیب کردند، زیرا اگر می‌خواستند به حرفهای مارکس قانع باشند باید صبر می‌کردند قضیه خود به خود رخ دهد. مثل بچه‌ای که از مادر باید متولد بشود؛ ماما باشد یا نباشد بچه بالاخره متولد می‌شود. لهذا مارکس تکیه‌اش فقط روی طبقات بود، چون آگاهی را از طبقه می‌دانست. لنین کار بزرگی که کرد این بود که آمد حزب تشکیل داد. منتها گفت حزب است که باید آگاهی طبقات را منعکس کند. این اصلاحی است در مارکسیسم. از نظر مارکسیسم وجود حزب لغو است. این یک نارسایی در مارکسیسم بود، ولی لنین بدون اینکه به روی خودش بیاورد که این اصلاحی است در مارکسیسم و تخطئه‌ای است از مارکسیسم و مکمّل آن است،

گفت باید حزب وجود داشته باشد. لنین ثابت کرد که آگاهی را حزب می‌دهد نه طبقه.

نکتهٔ دیگر مسئلهٔ ایدئولوژی داشتن است. برای مارکس مسئلهٔ ایدئولوژی (یک ایدئولوژی منظم مرتب) مطرح نبود. طبق طرز تفکری که داشت خواه ناخواه این فکر به طور خودکار و طبیعی در افراد پیدا می‌شد ولی اینکه یک ایدئولوژی لازم است ـ حتی تعلیم و تربیت کمونیستی ـ و اینکه افراد باید تعلیمات ببینند، با تعلیمات مارکس جور در نمی‌آید. کار دوم لنین عرضهٔ یک ایدئولوژی حساب‌شده بود که مارکس نکرده بود.

اینها کارهایی بود که لنین کرد و در واقع نبوغ لنین این کارها را کرد و مارکسیسم را لنین در دنیا نجات داد و الّا در همان قلمرو خودش هم بکلی از بین رفته بود. نویسنده بدون اینکه این قضیه را آب و تاب بدهد، به مطلب اقرار کرده است. این هم این مطلب.

در ابتدا (در صفحهٔ ۱۹۵) جمله‌ای می‌گوید راجع به همین بحث «افق رو به گسترش». اشاره می‌کند به یک نظریه‌ای که اساساً به آیندهٔ جهان بدبین است. ما دو مسئله را طرح کردیم: یکی اینکه آیا آینده رو به تکامل هست یا رو به تکامل نیست؟ بحث دیگر این است که اصلاً آینده‌ای خواهد بود یا نخواهد بود؟ احتمال این هست که اصلاً بشر در اثر همین پیشرفت صنعت و تکنیک خودکشی کند ولی خودکشی دسته‌جمعی. اگر یک جنگ جهانی با مقیاس اسلحه‌های کنونی ـ تا چه رسد به اسلحه‌هایی که تا مثلاً پنجاه سال دیگر به وجود می‌آید ـ رخ بدهد، ممکن است کرهٔ زمین خاکستر شود. می‌گوید بله این احتمال را نمی‌شود نفی کرد ولی در عین حال ما نباید بنا را بر این احتمال منفی بگذاریم. این احتمال هم هست که این قضیه رخ ندهد. می‌گوید از مرگ خود فرد که بالاتر نیست. مگر فرد یقین ندارد که می‌میرد؟ ولی به دلیل اینکه یقین دارد که روزی می‌میرد، دست از طرح برای آن مقدار زندگی‌ای که احتمالاً خواهد داشت برنمی‌دارد.

بعد وارد همین مسئله می‌شود. عرض کردیم که از آن سه قسمت (قدرت، آزادی و آگاهی) قدرت را که اصلاً طرح نمی‌کند، آزادی را بعدها به طور مختصر طرح می‌کند، بیشتر تکیه‌اش روی آگاهی است. می‌گوید:

آغاز تاریخ از وقتی است که انسان بجای تصور گذشت زمان همچون جریان طبیعی، آن را رشته‌ای از حوادث مشخص پنداشت که افراد آگاهانه در آنها درگیر بوده‌اند و می‌توانند آگاهانه بر آنها اثر بگذارند.

بعد یک تعریف خیلی شیرینی برای تاریخ از بورکهارت نقل می‌کند، می‌گوید:

تاریخ عبارت است از جدایی از طبیعت در نتیجهٔ بیداری حس آگاهی.

تاریخ به معنای سرگذشت را جمادات هم دارند، زمین هم دارد. تاریخ به معنای اخص را می‌گویم. خیلی تعبیر خوبی است: جدایی از طبیعت در نتیجهٔ بیداری حس آگاهی[1]. آن وقتی که انسان به مرحلهٔ آگاهی رسید، حسابش از حساب طبیعت جدا شد. ابتدا طبیعت به طور خودکار عمل می‌کرد، انسان هم به طور خودکار. بعد انسان رسید به آنجا که درگیریهایش با طبیعت به صورت آگاهی درآمد: طبیعت است، منم در مقابل طبیعت، من باید بر طبیعت اثر بگذارم، که اگرچه نویسنده تعبیر «بر نهاد و برابر نهاد و هم نهاد» (یعنی تز و آنتی‌تز و سنتز) را به‌کار نبرده ولی عملاً همان است. بعد می‌گوید: «دوران کنونی، این کشمکش را به نحوی انقلابی بسط داده است. اینک بشر در صدد درک و نه فقط نفوذ در محیط بلکه در خویشتن است.» آن مرحله، مرحلهٔ آگاهی بر محیط و نفوذ در محیط بود. اکنون انسان رسیده به مرحلهٔ خودآگاهی، آگاهیِ از خود و نفوذ در خود. «و این، بُعد جدیدی به عقل و نیز تاریخ داده است.» این هم یک مسئله. آنگاه می‌گوید:

دگرگونی در دنیای معاصر که رشد آگاهی بشر از خویشتن را در برداشت می‌توان گفت با دکارت آغاز شد.

این هم حرفی است که گفتیم صحیح نیست. بعد می‌گوید: ولی این رشد آگاهی (یعنی

۱. همین مرحله‌است که مرحلهٔ عقل و فروکش کردن غریزه است.

اینکه انسان به خود و مسائل خود اندیشید) اگرچه از دکارت آغاز شد ولی ظهور و بروز و آشکار شدنش در دورهٔ روسو در قرن هجدهم بود. دکارت در قرن شانزدهم بوده. دو قرن بعد در دورهٔ روسو (یعنی دوره‌ای که منادیان آزادی برای آزادی ندا سر دادند) این رشد آگاهی آشکار شد[۱]. اینجا آزادی را در واقع تحت‌الشعاع آگاهی قرار داده. به اعتبار اینکه بحث از آگاهی می‌کند بحث از آزادی را مطرح می‌کند نه اینکه آزادی را [به طور مستقل مطرح کرده باشد،] یعنی آزادی را به نوعی خودآگاهی تعبیر کرده است.

خودآگاهی در مقابل سنتها

ما در میان آزادیها یک آزادی را نگفتیم که اتفاقاً او بر همین یکی بیشتر تکیه کرده است و آن آزادی از سنتها و قوانین موجود و به دست گرفتن قوانین است که انسان خود واضع قوانین باشد[۲]، که این هم خودش مطلبی است. اقسام دیگر آزادی را ذکر نکرده: آزادی در برابر طبیعت، آزادی در مقابل تمایلات نفسانی خود، آزادی انسان در مقابل انسانهای دیگر. یکی دیگر آزادی از قیود و سنتهاست. بشر قبل از دورهٔ قرن هجدهم این آزادی را نداشت، یعنی این آگاهی را نداشت که می‌شود در مقابل سنتها قیام کرد و انسان آگاهانه خود واضع قانون باشد. فکر می‌کرد هرچه که سنت است لازم‌الاتباع است؛ همین چیزی که ما در اکثر مردم می‌بینیم و در قرآن از آن تعبیر به تبعیت آباء شده است و ما به آن «تقلید»[۳] می‌گوییم (تقلیدِ به این معنا). اِنّا وَجَدْنا اٰبائَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَ اِنّا عَلیٰ اٰثارِهِمْ مُقْتَدونَ[۴]. گذشتگان چنین می‌کردند ما هم باید چنین کنیم، مگر می‌شود چنین نکرد؟! رسم است. در طبقات ضعیف [از نظر فکری] این حرفها هست. تا می‌گویی فلان کار را نکن، می‌گوید: آقا رسم است دیگر. مثلاً در عروسی یا عزایشان تا یک چیزی می‌گویی، می‌گوید: آقا رسم است دیگر، رسم

---

۱. دورهٔ دوم که از دکارت آغاز شد (آگاهی از آگاهی) در حقیقت در قرن ۱۸ به اوج خود رسید که به مسئلهٔ آزادی توجه شد.

۲. مرحلهٔ دیگر خودآگاهی، خودآگاهی در برابر سنتها و قوانین حاکم بر اجتماع و آزادی از اسارت آنها و به دست گرفتن ابتکار وضع قانون برای خود است.

۳. خودآگاهی در مقابل سنتها همان است که قرآن از آن به طرد تقلید تعبیر می‌کند.

۴. زخرف / ۲۳

را که نمی‌شود کاری کرد. در طبقهٔ متجدد نیز «مد» یعنی رسم جدید مطرح است. او هم تابع رسم و سنت است، این هم تابع رسم و سنت. در این که هر دو اسیر سنتها هستند فرقی نیست منتها او به سنت کهن چسبیده، این به سنت جدید، و هر دو اسارت است.

می‌گوید: «این مرحلهٔ آزادی به آنجا رسید که انسان سنتهای کهن را برای خودش کافی ندید و تصمیم گرفت که خود، آگاهانه برای خود وضع قانون کند.» یعنی با به کار بستن عقل ببیند این سنتهایی که وجود دارد درست است یا درست نیست. بعد قوانین را براساس آنچه که عقل تشخیص می‌دهد و می‌پذیرد، قرار بدهد. این هم یک مرحله از آگاهی. بعد می‌گوید:

> انتقال از قرن هجدهم به دنیای کنونی، طولانی و تدریجی بود. فیلسوفان مبرّز این تحول، هگل و مارکس بودند و عقاید هرکدام، از یکی از مکاتب فکری دوگانهٔ الهی و عقلی سرچشمه می‌گرفت. ریشهٔ افکار هگل در قوانین آسمانی متمدن و قوانین عقلی استوار بود. روح جهانی هگل با یک دست پروردگار و با دست دیگر عقل را محکم چسبیده است.

می‌گوید فیلسوفان مبرّز اینها این دو نفر هستند که استاد و شاگرد می‌باشند: هگل و مارکس. می‌خواهد بگوید که گرایش هردوی اینها به قوانین عقلی است؛ یعنی اینها گرایش به عقل پیدا کردند، گرایششان هر چه بیشتر به عقل شد و قهراً این گرایش به سوی آگاهی بود با این تفاوت که گرایش هگل گرایش الهی و عقلی است [و گرایش مارکس گرایش صرفاً عقلی.] در مسیحیت، الهی بودن و عقلی بودن دو امر متضاد است، یعنی عقل و ایمان دو قطب مخالف یکدیگر و غیر قابل جمع‌اند. می‌گوید هگل در یک دست پروردگار را داشت و در دست دیگر عقل را، می‌خواست ایندو را با یکدیگر جمع کند. بعد یک سخن بسیار عالی از آدام اسمیت اقتصاددان معروف جهان نقل می‌کند و می‌گوید هگل در سخن خود طنین سخن آدام اسمیت را منعکس کرده است؛ و آن سخن، سخن بسیار عالی‌ای است که این آقای مؤلف آن را نفهمیده است. حال من این سخن را می‌گویم و بعد معنی می‌کنم و سپس حرف

مؤلف را می‌گویيم.

سخن عالی آدام اسمیت و هگل

هگل قائل به «روح جهانی» است. این روح جهانی هگل ـ که «روح معقول» هم می‌گوید ـ معنی خاصی در فلسفهٔ او دارد. در واقع این روح جهانی یک «مطلقی» است که او قائل است و معتقد است که همین حرکت دیالکتیکی جهان منتهی به روح جهانی می‌شود، آن که همهٔ مقولات را در بر دارد، و از نظر او خدا همان است ولی این با خدایی که سایر فلاسفه می‌گویند در خیلی جهات فرق می‌کند که اکنون به آن کار نداریم. می‌گوید:

> وی (یعنی هگل) طنین آدام اسمیت را باز می‌تابد. (او چنین گفته است) افراد تمایلات خود را اقناع می‌کنند اما در این رهگذر چیزی فزونتر که از آن بی‌خبرند ولی در عمل آنان نهان است تحقق می‌یابد.

بعد می‌گوید:

> (هگل) دربارهٔ غایت معقول روح جهانی می‌نویسد (آن جمله‌ای است که طنین سخن آدام اسمیت را دارد): افراد بشر در حین تحقق بخشیدن این مقصود، امیال خود را که دارای مفهومی دگرگونه است نیز برمی‌آورند. این به عبارت ساده همان هماهنگی علائق است که به زبان فلسفیِ «آرمان» برگردانده شده است. مترادف دست غیبی آدام اسمیت، در فلسفهٔ هگل «نیرنگ عقل» مشهور اوست که افراد را وادار به انجام مقاصدی می‌کند که خود از آن ناآگاهند.

حرف آدام اسمیت و حرف هگل، مطلبی عالی است و این در فلسفهٔ ما هم هست که انسان در شعور آگاه خودش یعنی در مرحلهٔ شعور خودش میلهای خود را برمی‌آورد و غیر از این چیزی نیست. به هر کسی اگر بگویند تو با این فکر و اراده‌ات

چه می‌کنی؟ هرکاری را که بگوید، چنانچه به او بگویند چرا آن کار را می‌کنی؟ برمی‌گردد به یک میل؛ یعنی انسانها در کارهای خود تمایلات خویش را ارضاء می‌کنند ولی خود انسانها ناآگاهند که وقتی به حساب خودشان با اراده و اختیار خود امیال خویش را ارضاء می‌کنند، در واقع آن طبیعت عینی اینهاست که در زیر این دستگاهِ شعوری و فکری دارد به سوی هدف خود حرکت می‌کند و این میلها را استخدام کرده است. انسان خیال می‌کند که دارد برای میلش کار می‌کند ولی در واقع آن مرحلهٔ شعوری و فرهنگی دارد طبیعت خودش را خدمت می‌کند[1].

مثالی عرض می‌کنم: شما یک انسان متوجه یعنی عالم و تحصیل‌کرده را در نظر نگیرید، از یک بچه شروع می‌کنیم. یک بچه گرسنه می‌شود، داد می‌کشد که من غذا می‌خواهم. تشنه می‌شود، فریاد می‌کند که من آب می‌خواهم. میل به بازی پیدا می‌کند، می‌گوید من اسباب بازی می‌خواهم. این بچه از نظر فهم خودش همین است که من این را می‌خواهم، چون می‌خواهم باید برای من تهیه شود. این غذا را می‌خواهم، باید بخورم. این آب را می‌خواهم، باید بنوشم. این اسباب بازی را می‌خواهم، باید داشته باشم. ولی آیا این بچه آگاه است که در ماورای شعور او یک طبیعتی در جریان است و این طبیعت احتیاج به آن شیء دارد؟ یعنی آیا می‌داند معده‌ای دارد، روده‌ای دارد، کبدی دارد، جهاز هاضمه‌ای دارد، جهاز تنفسی دارد و او که احساس گرسنگی می‌کند آن را به صورت یک میل درک می‌کند ولی در واقع آن دستگاه دارد اعلام می‌کند که من احتیاج به غذا دارم، بدل مایتحلّل می‌خواهم؟ اگر او میل ایجاد نمی‌کرد و می‌گفت بدل مایتحلّل می‌خواهم، این دنبال غذا نمی‌رفت. ولی وقتی که میل است و لذت، او دنبال لذت خودش می‌رود اما نمی‌داند که دنبال لذت رفتنش کار کردن برای آن طبیعتی است که او اکنون آگاه از آن طبیعت نیست. آب که می‌خواهد، اصل مطلب آن است که طبیعت است که دنبال آب می‌گردد. ولی این مثل یک گیاه نیست که آبش را از رطوبت زمین استفاده کند، آب را از خارج باید بروند بیاورند. تا دستگاه شعور و اراده، میلی و لذتی در کام او نریزد او برنمی‌خیزد برود آب بنوشد. او می‌رود آب می‌نوشد ـ به خیال خودش ـ

---

۱. در مقالهٔ ششم **اصول فلسفه** آقای طباطبایی این مطلب را خیلی خوب بیان کرده‌اند.

فقط برای اینکه لذت ببرد ولی طبیعت او را وادار به این کار می‌کند برای اینکه مایحتاج خودش را برآورد.

این است که در زیر این دستگاه ظاهری یک دستگاه دیگری است. معمولاً ما می‌گوییم که انسان در شعور خودش هدف دارد ولی طبیعت مثلاً قلب یا معدهٔ من هدف ندارد. اتفاقاً آنها از ما بیشتر هدف دارند. ما در استخدام هدفهای آنها هستیم، یعنی شعور انسان در استخدام هدفهای طبیعت است.

این حرف آدام اسمیت حرف بسیار خوبی است: «افراد تمایلات خود را اقناع می‌کنند (یعنی آنچه که آنها پیش خودشان درک می‌کنند این است) اما در این رهگذر چیزی فزونتر که از آن بی‌خبرند ولی در عمل آنان نهان است تحقق می‌یابد.» هگل هم عین همین مطلب را گفته است که «افراد بشر در حین تحقق بخشیدن این مقصود، امیال خود را که دارای مفهوم دگرگونه است نیز برمی‌آورند.» یعنی طبیعت مقصود خودش را دارد عمل می‌کند ولی افراد هم ضمناً به میلهای خودشان پاسخ مثبت داده‌اند. نویسنده می‌گوید: «این به عبارت ساده همان هماهنگی علائق است.» ولی هماهنگی علائق غیر از این مطلب است بلکه این، هماهنگی تمایلات است با طبیعت نه هماهنگی علائق با یکدیگر، چون علائق مربوط به مرتبهٔ شعور انسان است. اینها خواسته‌اند هماهنگی علائق را با طبیعت بیان کنند نه هماهنگی علائق را با یکدیگر. این است آن جهتی که او درست درک نکرده است.

این مسئله اصلاً طرح نویسنده بود که جهت اصلی رشد، آگاهی است؛ یعنی دیدیم او قدرت را انتخاب نکرد، آزادی را هم حتی در قلمرو آگاهی انتخاب کرد نه در جهت آزادی، یعنی آزادی را از باب اینکه خودش نوعی آگاهی است انتخاب کرد. در این زمینه مولوی شعرهایی دارد که واقعاً ناب و عجیب است:

جان چه باشد جز خبر در آزمون   هرکه را افزون خبر جانش فزون

می‌گوید اصلاً جان یعنی خبر و آگاهی. پس هرکه بیشتر خبر دارد جانش بیشتر است. مگر جان جز این چیز دیگری است؟! منتها او در این مرحله نمی‌ماند، بالاتر می‌رود و می‌گوید: تو خیال می‌کنی که این خبر در نهایت خبر از خودت است و این من، من توست؛ در زیر این من تو من بزرگتری هست و آن ذات حق تعالی است که این آگاهیها همه در نهایت بر می‌گردد به آگاهی خود به ذات خودش، که اینها دیگر در

اینجاها لنگ هستند. هگل در این مسئله که حقیقت رشد عبارت است از رشد آگاهی ـ همین راهی که این شخص طی کرد ـ تعبیر خیلی شیرینی دارد. مؤلف می‌گوید:

> هگل فیلسوف انقلاب فرانسه[۱] اولین فیلسوفی بود که جوهر حقیقت را در تغییر تاریخی و در رشد خودآگاهی انسان دید.

[می‌گوید هگل] گفت جوهر حقیقت همین رشد خودآگاهی انسان است. بعد می‌گوید:

> در این زمان[۲] رشد در تاریخ به معنای رشد در جهت مفهوم آزادی بود.

و آنگاه می‌گوید: پس از **۱۸۱۵** در اثر اینکه خاندان بوربون مسلط شدند، الهامات انقلاب فرانسه بر باد رفت ولی دومرتبه هگل اینها را زنده کرد؛ و نقشهای هگل را بازگو می‌کند:

> هگل از لحاظ سیاسی زیاد محدود و در سالهای آخر عمر چنان دربند حکومت وقت بود که نتوانست مفهوم مشخصی به معتقدات ماوراءالطبیعهٔ خود دهد (چون نهایت تکامل را همان حکومت پادشاه زمان خودش می‌گرفت.) توصیف هِرزِن از آیین هگل به منزلهٔ «جبر و مقابلهٔ انقلاب» بسیار مناسب است. هگل نمادها را ارائه کرد اما محتوی عملی بدانها نداد. این مارکس بود که حساب معادلات جبر هگل را روی کاغذ آورد.

می‌خواهد بگوید که او طرحهای خود را به مرحلهٔ عمل در نیاورد ولی مارکس همان طرحهای هگل را تقریباً جنبهٔ عملی داد.

۱. ظاهراً مقصودش فیلسوف ناشی از انقلاب فرانسه است که از آن الهام گرفته است.
۲. اشاره به دورهٔ انقلاب فرانسه قبل از هگل است.

ـ در مورد ارضای امیال که فرمودید از یک طبیعت درونی سرچشمه می‌گیرد و برای آن است، پس همیشه ارضای امیال باید به نفع آن طبیعت باشد.

درست است ولی انسان ـ همان رشد آگاهی انسان، عقل انسان ـ این حسابها را بهم می‌زند. در حیوان تقریباً می‌توان گفت صد درصد مطلب از همین قبیل است، یعنی میل حیوان با طبیعت او هماهنگی دارد. در انسان به حکم اینکه از نظر میل داشتن مانند حیوانات است ولی از جنبهٔ عقل که یک آگاهی وسیعتری دارد این خطا از عقل پیدا می‌شود و اشتباهات از ناحیهٔ عقل رخ می‌دهد و بعلاوه زندگی اجتماعی، زندگی طبیعی را از حالت اولیهٔ خود خارج کرده و در نتیجه تا حد زیادی این هماهنگی دستگاه میل با دستگاه طبیعت در زندگیهای اجتماعی از بین می‌رود در اثر عادات زیاد، که عادات طبیعت ثانوی برای انسان می‌شود، یعنی انسان دو طبیعت پیدا می‌کند: طبیعت اوّلی و طبیعت ثانوی، و طبیعت دوم بر ضد طبیعت اول است. بعد انسان میلهایی را که ناشی از طبیعت دوم است ارضاء می‌کند بر ضد میل طبیعت اول. مثلاً انسان وقتی به سیگار کشیدن عادت کرد، میل بسیار شدید به سیگار پیدا می‌کند. این میل یک طبیعت دوم و عَرَضی است و با آن طبیعت اوّلی هماهنگی ندارد. این انسان است که این طور برای خودش طبیعتهای ثانوی ایجاد می‌کند. در حیوانات این چیزها نیست مگر اینکه انسان به زور خودش حیوان را معتاد به عادتهایی کند، مثل مارهایی به نام «عوامر» در عراق که به وسیلهٔ انسان، تریاکی می‌شوند.

انسان موجود عجیبی است؛ قادر است استثنائاتی در طبیعت خود به وجود آورد. انسانهای ابتدایی تر کمتر این‌گونه ناهماهنگی در تمایلات و طبایعشان هست. انسان هر چه متمدن‌تر می‌شود از طبیعت خودش دورتر می‌شود. به عنوان مثال می‌توان از عادت کردن به غذاهای غیرطبیعی نام برد. در حیوانات مسئلهٔ پرخوری معنی ندارد ولی انسان گاهی بیش از ظرفیت خود می‌خورد، چون با وسایل مصنوعی اشتهای کاذب برای خودش به وجود می‌آورد و اتّساع معده ایجاد می‌کند و بعد از تکمیل ظرفیت و رفع احتیاج واقعاً گرسنه است ولی این گرسنگی کاذب است، می‌خورد و ناراحت می‌شود؛ و اگر عقل و اراده و اختیار نداشت نمی‌توانست از

مسیر اصلی منحرف شود.

ـ آگاهی انسان به آگاهی خودش به معنای صرف آگاهی است یا نقد و امضای آن؟

صرف آگاهی است، و وقتی انسان آگاه به آگاهی خود شد مرحلهٔ بعد می‌رسد که ببیند آن آگاهی درست است یا نه، که همان مسئلهٔ «منطق» است؛ یعنی این حرف مفت که این شخص می‌زند که این آگاهی از دکارت شروع شد، باید در جواب او گفت: از زمانی که منطق به وجود آمده است این آگاهی بوده است، چون معنای منطق این است که انسان که به جهان خارج آگاه است آیا این آگاهی صحیح است یا نه؟ منطق را وضع کرده‌اند به عنوان یک معیار برای سنجش آگاهی خود.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احادیث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، مقالات، نشریات

□